65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 7 17 FÉVRIER 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER Protonotaire apostolique Directeur	Mgr F.-M. CATHERINET Protonotaire apostolique Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

I. INTRODUCTIONS ET INITIATIONS. — 1. J. Bur, *Leçons sur la Bible.* — 2. J. Grelot, *Pages bibliques.* — 3. *Bible et éducation.* — 4. *Rencontres bibliques.* — 5. P. Paroissin, *Art et humanisme biblique.*

II. UNE THÈSE SUR LA ROYAUTÉ ISRAÉLITE. — 6. De Fraine, s. j., *L'aspect religieux de la royauté israélite.*

III. PROPHÈTES ET CULTE. — 7. O. Eissfeldt, *The prophetic Literature.* — 8. Ph. Béguerie, J. Leclercq, J Steinmann, *Etudes sur les prophètes d'Israël.* — 9. Th. Chary, o. f. m., *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil.* — 10. A. Parrot, *Le Temple de Jérusalem.*

IV. DIVERS. — 11. Cardinal Faulhaber, *Donne nella Bibbia.* — 12. A. Michel, *Le Maître de justice.* — 13. R. Leconte, *Jérusalem et les lieux saints.*

I. — INTRODUCTIONS ET INITIATIONS

1. — M. l'abbé J. BUR est professeur de théologie dogmatique au Grand Séminaire de Fréjus. Il a donné au grand public de Toulon et de Nancy des conférences d'initiation biblique, qu'il a augmentées de nombreuses notes comportant notamment des indications bibliographiques et des citations des Encycliques touchant la Bible. Il en est résulté un petit livre de lecture aisée, de tendance ouverte et de doctrine sûre [1].

Ce livre a une autre signification : il atteste un fait dont un exégète ne peut que se réjouir, à savoir que, dans nos grands séminaires, les professeurs de théologie connaissent de plus en plus les Livres Saints, en imprègnent leur enseignement et ne se contentent plus d'y épingler quelques citations scripturaires plus ou moins sorties de leur contexte. Mgr Gaudel, évêque de Fréjus et ancien professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, a honoré ce petit livre d'une préface chaleureuse, dont on sentira la portée.

Le livre n'a pas la prétention de contribuer au progrès des sciences scripturaires (p. 11), mais d'exposer avec netteté certains points essentiels. On nous dira donc comment la Bible est parole de Dieu : « Notre traité de l'inspiration, dit-on, n'est pas encore fait. C'est peut-être vrai ; mais le sera-t-il un jour ? » (p. 29) ; le mystère de l'inspiration est cependant énonciable « par des approches » ; la Bible, faut-il dire encore, « c'est la parole de Dieu à travers une histoire humaine » : c'est une parole pédagogique. — La Bible ne contredit pas la science. Ici l'auteur reprenant le procès du concordisme — ce concordisme qui n'arrive pas à mourir ! —, réaffirme qu'il n'y a pas d'enseignement scientifique dans la Bible. — La vérité historique de la Bible fait l'objet du chapitre suivant. Il y a une histoire sainte, alors qu'il n'y a pas une géologie, une botanique, une zoologie saintes (p. 55). Mais l'histoire sainte est racontée suivant des genres bien divers : l'histoire allégorisée (nous aimerions mieux : l'histoire primitive) et l'histoire épique sont signalées. Suit un long exposé sur les miracles de l'A. T. — Les genres littéraires font l'objet d'un chapitre spécial, où l'on revient sur les premiers chapitres de la Genèse. — Puis c'est l'étude des différents sens de l'Ecriture et l'affirmation dernière : la Bible, livre de l'Eglise.

* *

2. — On se souvient peut-être de notre recension de l'excellente *Introduction aux Livres saints*, écrite par l'abbé GRELOT, professeur à l'Institut catholique de Paris (*Ami*, 1954, p. 625). Tout au long de cet ouvrage on nous renvoyait à des textes bibliques, dont le même auteur vient de faire paraître l'anthologie [2]. Le choix d'un tel guide ne pouvait qu'être intéressant et il s'en dégage un tableau concret de la lente éducation d'Israël par Dieu, de l'admirable pédagogie divine. Un commentaire essentiel, en petite impression, vise à souligner la signification religieuse de chaque passage important.

* *

3. — Le 8e Congrès national de l'Union des religieuses enseignantes, groupant 1000 religieuses appartenant à 150 congrégations, a pris pour thème de ses travaux, en 1953, *Bible et Education*. Ces travaux viennent d'être publiés : cela nous vaut une initiation de plus à la lecture de l'Ecriture [3].

Des théologiens ont traité les sujets suivants : *Foi et espérance dans la tradition biblique* (P. Féret, o. p.), *Révélation de Dieu dans la tradition biblique* (id.), *Mystère théologal de la charité* (R. Poelman), *La prière du peuple de Dieu* (id.), *Bible et sens moral* (Dom Maertens). Ce dernier exposé nous a paru le plus remarquable : le sujet est envisagé avec ampleur en suivant le développe-

[1] *Leçons sur la Bible*, coll. *Présence du catholicisme*, n° 21, Paris, Téqui, 1954, 125 p.

[2] *Pages bibliques*, coll. *Notre foi et notre vie*, n° 8. In-8, 386 p., 450 fr. Paris, E. Belin, 1954.

[3] *Bible et éducation*, numéro spécial en vente à Secrétariat national de l'Union des religieuses enseignantes, 20, rue Gay-Lussac, Paris-5e. In-8, 280 p., 660 fr. (C.c.p. Paris 6665-48).

ment historique. Le R. P. marque bien comment l'irruption de Dieu dans l'histoire commande la question et aboutit à une morale du dialogue (appel - réponse) ; les divinités adverses sont des expressions des forces de la nature, elles sont anonymes ; Yahvé est une personne qui parle à l'homme. Cette différence entre lui et les baals s'exprime dans l'épisode du veau d'or (p. 125). On se demande pourquoi le fait du Sinaï n'aurait eu « de répercussions sérieuses qu'à partir du VIIIe siècle » (p. 120) ? C'est cependant un fait qu'en dépit des tentations et contaminations cananéennes le pur yahwisme s'est maintenu de Moïse aux grands prophètes, avec ses exigences morales fondamentales.

Des éducateurs sont venus parler de l'enseignement biblique (Mlle Derkenne, MM. Elchinger, Colomb, Dheilly, Arminjon). On retiendra notamment les pages de Colomb, très fines psychologiquement, sur le miraculeux et le merveilleux, avec application aux chapitres II-III de la Genèse et au passage de la Mer Rouge (p. 192-194) et le remarquable exposé d'Arminjon sur Bible et enseignement profane, en vue d'une classe de philosophie (avec programme biblique axé sur les grandes questions que se pose l'homme d'aujourd'hui).

S. E. le cardinal Feltin a ouvert la session par une allocution où il insiste notamment sur la lecture de la Bible dans le climat de l'Eglise.

On nous permettra un regret. C'est que l'on n'ait pas entendu, dans ce Congrès quelque exposé fait par les religieuses elles-mêmes. On sait cependant combien elles participent activement au renouveau biblique de notre époque [4].

* *

4. — Sous la direction de Mgr Robin, évêque de Blois, président de la *Ligue de l'Evangile*, s'est tenue en 1953 une rencontre biblique, organisée par le *Centre de liaison et de documentation biblique*. C'était à l'époque de la grève des transports et les sessionistes n'étaient pas aussi nombreux qu'il eût fallu. L'intérêt principal de cette rencontre a été de mettre en contact des hommes de diverses nationalités et spécialisés les uns dans la recherche, les autres dans l'apostolat bibliques. Ce contact a été fécond et doit se développer encore. Le plan de travail de cette rencontre vient d'être publié [5]. On y trouvera des exposés sur la *Pastorale biblique* (H. Renard), le *renouveau biblique actuel* (A. Gelin), *l'Eglise et le message de la Bible* (L. Cerfaux) ainsi qu'un certain nombre de communications sur les sociétés catholiques de la Bible et le travail réalisé dans divers pays.

* *

5. — Le P. Paroissin, professeur d'Ecriture Sainte au Séminaire des Missions étrangères de Paris, à Bièvres (S.-et-O.), nous offre sous un titre alléchant une introduction, d'un style nouveau, à la lecture de la Bible [6]. Il s'agit de reconsidérer cette dernière comme une source de vie jaillissante, de la remettre à la base de la culture et de faire œuvre d'humanisme biblique « en intégrant ses valeurs éternelles dans notre courant psychologique moderne ». Il s'agit de définir l'*homo biblicus*, de s'apercevoir, avec Claudel que les livres saints « dessinent des attitudes en quelque sorte essentielles et monumentales de l'être humain ». Cette magnifique citation du poète, un peu perdue dans le livre de P., pourrait servir d'exergue au dit livre.

Il est issu d'un enseignement très vivant et porte la marque d'une pédagogie qui doit certainement enthousiasmer les étudiants. Cette pédagogie est celle d'un éveil à la Bible par les suggestions de l'art et de la musique. Poètes et musiciens sont appelés à illustrer les saintes Lettres. Chaque livre envisagé est commenté de la sorte par Claudel ou Haendel, S. Bernard ou Bach, Péguy ou Honegger. Les œuvres de ces hommes et celles de beaucoup d'autres sont analysées au fil des pages. Des chapitres entiers sont consacrés à Art et religion, au Symbolisme mystique, à la Bible à l'écran, à la Danse sacrée. P. a bien fait de grouper tant de renseignements et de nous ouvrir tant de sources en notant pour ainsi dire les chocs spirituels que le Livre a opérés chez les génies. Avec une table des matières bien faite, son ouvrage rendra service aux exégètes qui envieront maintes fois sa culture.

Le guide attitré de cette pédagogie est Claudel. Sur l'aveu formel du poète lui-même, on ne veut pas le prendre pour un exégète au sens strict et technique du mot. La chose serait en effet difficile. Il faut ajouter qu'on ne rencontre pas, au cours de ces pages denses, un seul bémol à une admiration totale. Il serait cependant nécessaire de redresser, par une note discrète, quelques indiscrétions du poète, ne serait-ce que pour laisser soupçonner que l'enfant d'Isaïe, XI, 9, n'est pas « l'enfant Emma-

[4] Nous n'en voulons pour preuves que le rôle tenu par Sœur Jeanne d'Arc, O. P., dans la préparation de la *Bible de Jérusalem* en un volume et dans les Bulletins bibliques de *la Vie Spirituelle* ; les articles écrits par des religieuses dans la revue « *Catéchistes* » ; et l'initiative de Sœur Marie de la Trinité, O. P., que nous signalons ici. Il s'agit d'un dépliant intitulé « *Pour lire la sainte Ecriture* ». Une lecture quotidienne est indiquée, qui s'inspire de l'ordre du Bréviaire. Le dépliant, élégamment édité (en plusieurs couleurs) suit donc en principe la disposition des Livres saints adoptée par la Liturgie. « L'expérience a montré la nécessité d'assouplir la répartition des chapitres aux exigences d'une lecture à peu près égale pour chaque jour ; on a dû tenir compte aussi du fait que les écrits historiques supportent une lecture quotidienne plus abondante que les Livres de sagesse. Onze Livres ne figurent pas dans l'Office du temps. Ils ont été répartis dans ce plan selon des lois d'harmonie ayant en vue soit un cycle liturgique, soit un groupe de Livres plus favorables à leur accueil. Les solutions adoptées restent évidemment contestables ; toutefois, elles ont reçu l'approbation de personnalités religieuses particulièrement compétentes en Ecriture Sainte et en Liturgie.

« Le temps de lecture nécessaire pour suivre ce plan est en moyenne de dix à quinze minutes par jour. On est ainsi aidé et stimulé à lire toute la Bible dans l'espace d'une année. (Voir cependant sur ce point *Ami*, 1954, p. 720). La lecture commence avec l'Avent, quatre semaines avant Noël. La Genèse se trouve en janvier ou février, selon la date du Dimanche de la Septuagésime. Le présent travail ne contient pas les Psaumes et les Saints Evangiles qui feront l'objet de deux autres plans à paraître ultérieurement. » — Le dépliant est en vente, au prix de 150 fr. Chez l'auteur : Sœur Marie de la Trinité, O. P., La Gloire-Dieu, Flavigny-sur-Ozerain (Côte-d'Or) (C.c.p. Dijon 1461-06) et à la Société de Diffusion d'Editions Catholiques, 23, rue Visconti, Paris-6e.

[5] *Rencontres bibliques*, au Centre de liaison et de documentation bibliques, 60, rue du Port, Lille.

[6] *Art et humanisme biblique*, avec P. Claudel, saint Bernard et saint Jean de la Croix, G. Migot, Bach et Hændel Péguy et Honegger. In-8, 544 p., 2100 fr. — Editions Debresse, 38, rue de l'Université, Paris-7e. 1955.

nuel » ou que la phrase : « Vous entendez ? *Almah*, une vierge » ne changera jamais les données du Dictionnaire hébreu... Au vrai, Claudel est un génie touffu, où le meilleur et le moins bon voisinent quand il s'agit de l'Ecriture : P. aurait pu aider mieux ses lecteurs à faire le départ. Mais là encore ces derniers lui seront reconnaissants de cette anthologie : c'est le seul genre littéraire qui convenait à une si abondante littérature.

Le livre envisage tour à tour les livres principaux de l'A. T., accompagnés de « commentaires ». Le Cantique des Cantiques reçoit une place de choix. Les chapitres sur Job et Isaïe nous ont paru les meilleurs.

L'auteur a voulu dépasser le débat épineux sur l'exégèse spirituelle et l'exégèse littérale. Nous croyons que la ligne indiquée au début de cette recension à propos de l'*homo biblicus* permettait, en effet, de le dépasser. D'un professeur d'exégèse on attendra toujours qu'il nous fasse sentir le sens *religieux* de la Bible. Les débats de ces dernières années auraient été stériles s'ils ne nous avaient ancrés dans cette résolution.

II. — UNE THESE SUR LA ROYAUTE ISRAELITE

6. — La royauté occupe une place de premier plan dans l'histoire d'Israël. Pendant plus de quatre siècles, le roi davidique a règné à Jérusalem et nous suivons encore le sort de la dynastie, en exil avec Joiakin, et au retour avec Zorobabel. Alors que le royaume du Nord connut, de 935 à 722, une histoire mouvementée et sans lendemain, avec une série de prononciamentos et des essais de nouvelles dynasties, le royaume du Sud jouit d'une remarquable stabilité quant à la succession monarchique. L'affaiblissement national et l'état de vassalité qui caractérisèrent le VII[e] siècle ne changèrent rien à ce fait fondamental. Ce n'est pas seulement la durée, mais le sens de l'institution qui est remarquable. Avec l'oracle dynastique de Nathan (II Sam., VII), l'institution est devenue responsable de l'Alliance. L'Alliance a été pour ainsi dire royalisée. La royauté est devenue une pièce maîtresse de l'histoire du salut. Sur cette donnée essentielle se greffa l'espérance messianique, qui s'est nourrie de l'image d'un roi idéal. Ce roi fut finalement détaché de l'histoire pour faire partie du scénario eschatologique. Ce rappel rapide indique quelques-unes des questions posées par l'existence de la royauté israélite : son apparition historique, son lien avec les royautés du Proche-Orient, sa signification dans le cadre de l'Alliance, sa perspective messianique.

Si étonnant que cela paraisse, nous n'avions pas encore sur ce sujet une étude d'envergure qui rappelât les synthèses qu'ont tentées A. Moret, R. Labat ou H. Frankfort touchant le caractère religieux des royautés du Nil ou de l'Euphrate [1]. Le P. J. de FRAINE, S. J., vient de publier sa dissertation doctorale, défendue en 1952 devant l'Institut biblique pontifical, et qui comble cette lacune [2].

L'urgence de ce travail se faisait d'autant plus sentir que, depuis quelques années, l'école scandinave a publié de nombreux travaux sur la « royauté divine » dont l'idée serait commune aux peuples du Proche-Orient. On rencontrera souvent, dans ce livre, les noms de S. Mowinckel, J. Pedersen, A. Bentzen, I. Engnell, G. Widengren, dont on ne saurait d'ailleurs assimiler sans nuances les unes aux autres les études érudites, mais qui coïncident bien dans une même inspiration d'ensemble, où l'accent est mis sur la tradition et le culte, ces deux expressions d'une communauté vivante, mais où aussi un emploi intempérant de la méthode comparatiste a conduit à des exagérations et à des erreurs.

Uppsala est le siège d'une Université suédoise où les études faites dans cette perspective furent particulièrement brillantes, depuis quinze ans. Le terme commode « Ecole d'Uppsala » est cependant trop étroit. S'il s'applique à toute une méthode pour aborder l'Ancien Testament, il faut reconnaître qu'elle est née ailleurs qu'en Suède : ceci est vrai de la critique des formes, de l'histoire de la tradition, de l'importance donnée au culte, et de la place faite au roi et au prophète dans le culte. Mais Uppsala représente un certain point du temps où ces divers éléments vont donner une synthèse.

De cette synthèse on a quelque idée par l'Introduction à l'Ancien Testament d'I. Engnell dont le tome I a paru en 1945. L'auteur est résolument anti-évolutionniste. Le polythéisme est secondaire par rapport au monothéisme et en particulier les dieux de fertilité et de végétation représentent un aspect hypostasié d'un Dieu suprême devenu dès lors un *deus otiosus*. Ce Dieu suprême, chez les Sémites de l'Ouest, était connu sous des noms variés (*El, El Elyôn, Shalem, Sedek* ; c'est lui qui fut adoré par les patriarches sous le vocable d'El. Moïse, un homme de type prophétique, lia ce Dieu — réactivé — à une association dynamique de tribus du désert. La conquête de Canaan fusionna les religions cananéenne et israélite et l'introduction par David de la monarchie sacrale fut un facteur décisif dans un véritable processus de syncrétisme [3], car le roi est le centre même de la religion. Fils de Dieu, il résume encore en lui-même la communauté dont il est responsable pour la prospérité ou le malheur. La fête du Nouvel An est celle où il remplit son rôle de médiateur-né : il apparaît alors en Serviteur souffrant, chargé des péchés du peuple et, d'autre part, tient la place de Dieu, dont il réédite efficacement la victoire sur les forces du chaos et du désordre, dans le drame rituel qui se termine par la cérémonie de l'intronisation de Yahvé et du roi ; alors les destins de l'année sont fixés et une hiérogamie du roi assure la fécondité du pays. Dans cette fusion des reli-

[1] A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, Leroux, 1902. — R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939. — H. Frankfort, *La royauté et les dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951. Ce dernier ouvrage contient un épilogue sur la royauté israélite. Le roi hébreu ne devint jamais, nous dit-on, un lien nécessaire entre le peuple et les puissances divines. Jamais la royauté n'eut une position égale à celle des institutions qui remontaient à l'Exode.

[2] *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*. In-8 de XL-425 p. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1954, 5000 lire.

[3] La dissertation doctorale d'Engnell est consacrée à ce sujet. *Studies in divine Kingship in the Ancient Near East* Uppsala, 1943.

gions cananéenne (naturiste) et israélite (historique et morale), les cercles traditionnalistes (Réchabites, nazirs, prophètes) réagirent puissamment, mais on peut dire que les prophètes ont hérité moins du désert et plus de Canaan qu'ils n'en ont eu conscience. En particulier ils n'ont pas eu pour le culte l'hostilité que leur attribuait l'école wellhausénienne et les prophètes de jugement ont eu des messages d'espoir. De Canaan, on a hérité l'idée messianique et la croyance en la résurrection.

Ce sec résumé [4] nous aidera à saisir le dessein du P. de Fraine. Une première partie donne la position du problème (p. 7-54) : au roi israélite faut-il reconnaître une dignité supra-humaine en vertu de conceptions primitives magico-mystiques, ou en vertu de représentations mythologiques qui se sont exprimées par le « style de cour » [5], ou en vertu d'un schème cultuel dont nous avons résumé l'essentiel au paragraphe précédent. En bref, faut-il voir dans la royauté sacrée une des idées les plus centrales du yahwisme ? Faut-il pour la comprendre, multiplier les renvois à la Babylonie et à un schème, dont il n'est pas sûr qu'il ne soit pas « une construction synthétique pour le besoin de la cause » (p. 35) ? Ne faut-il pas plutôt préciser la portée d'emprunts éventuels dans la structure totale de la religion biblique ?

A ces questions, le P. de Fr. va commencer à répondre dans la deuxième partie (p. 55-213) qui étudie les origines historique et idéologique de la royauté. Le type de la monarchie israélite est spécial : le choix divin et l'élection populaire ont présidé à sa naissance, mais à partir des successeurs de David la loi de succession remplace l'ancienne investiture, c'est-à-dire la désignation par Yahvé et l'acclamation par le peuple. La royauté, en tout cas, fut *intégrée dans une conception théocratique et jugée par elle :* le souverain est conçu comme « un dirigé docile des prophètes » : (Deut., XVII, 14-20), Osée et Ezéchiel en témoignent. L'idée de Yahvé-roi est plus ancienne que la période monarchique et s'affirma dès l'Exode. Une autre idéalisation affecta encore l'institution royale : sa « charte fondamentale » fut la racine du *messianisme* (II Sam., VII ; Ps. CXXXII et LXXXIX) et David le type même du Messie-Roi. Cette interprétation religieuse de la royauté s'achève par une doctrine de l'élection divine, qui s'exprime par des rites, dont le plus important est l'onction d'huile. Tout roi s'appelle « l'oint de Yahvé ».

La troisième partie (p. 215-391) étudie en détail le fameux schème cultuel qu'on prétend appliquer au roi israélite. La question de *la divinité du roi* est d'abord examinée. A trois reprises, au cours de l'histoire le souverain babylonien a été divinisé, entre 2300 et 1400, mais encore faut-il comprendre le phénomène : « le caractère divin du roi n'est qu'une explicitation de son office fonctionnellement divin. Le roi mésopotamien est le porteur, rivé à la terre, d'une dignité céleste, l'habitat mortel d'une institution immortelle et partant divine » (p. 262-263). A plus forte raison dans la Bible. Si « incontestablement le roi dépasse de loin la sphère des mortels ordinaires » (p. 269), ni l'appellation qui lui est donnée au Ps. XLV, 7 (*élohim*) ni la mention de sa filiation divine au Ps. II, 7, ne sont à comprendre dans leur sens transcendant. C'est du moins une explication plausible que le R. P. donne aux p. 271, 273, et qu'il appuie sur les passages parallèles (I Sam., VII, 14 ; Ps. LXXXIX, 27), ce qui, certainement, est de bonne méthode.

Puis est traitée la question du *rôle du roi dans le culte.* Le roi mésopotamien était prêtre, mais très tôt s'est contenté de la direction générale des affaires religieuses. En Assyrie, les rois ont fait valoir leur titre sacerdotal avec une insistance remarquable. En Israël, si le roi « a eu, concernant le culte, des droits de surveillance et des prérogatives honorifiques, il n'a jamais possédé un pouvoir spécifiquement sacerdotal » (p. 341) et tous les indices relevés en sens contraire sont écartés.

Enfin le roi est envisagé en tant que *sauveur* de son peuple, assurant par sa « justice » le bien-être de ce peuple et le défendant dans la guerre sainte. Les psaumes LXXII et XLV sont ici utilisés comme donnant le portrait idéal du roi dans cette perspective, à laquelle la Mésopotamie nous introduisait déjà, mais dans un sens plus magique.

Quelques pages de conclusion affirment « la similitude indéniable du phénomène royal » (p. 392) en Mésopotamie et dans la Bible ; mais sur un même canevas général, une divergence profonde s'établit, qui vient de la différence dans la conception du divin : là un divin qui s'identifie avec les forces vitales de la nature et qui peut donc être *participé ;* ici une personne transcendante qui se crée un peuple et l'associe à un *service.*

On ne saurait être assez reconnaissant au P. de Fraine du livre qu'il a écrit, d'autant plus que les notes, plus massives encore que le texte, nous introduisent à la pensée, souvent nuancée, des savants scandinaves, que le commun des exégètes ne peut malheureusement pas toujours aborder.

Il semble qu'une prise de position plus claire eût été désirable sur la question du messianisme. Y a-t-il, comme le soutiennent Coppens, Podechard, Mowinckel, un messianisme dynastique, s'originant à la prophétie de Nathan (II Sam., VII) en vertu de laquelle la lignée de David — en chacun de ses représentants — apparaît porteuse des valeurs de l'Alliance et responsable de sa réussite (voir *Ami*, 1952, p. 67) ? Ou y a-t-il seulement un messianisme eschatologique, qui, bien que prenant un premier élan dans l'alliance faite par Yahvé avec David, quitte le terrain de l'histoire pour fixer directement le Roi-Messie de la fin des temps ? Le choix qu'on fait commande la lecture des « soi-disant psaumes royaux » (II, XVIII, XX, XXI, XLV, LXI, LXXII, CI, CX, CXXXII et CXLIV, 1-11). L'exégèse ne doit pas en être facile ! A la p. 25-26, l'ensemble de ces psaumes et notamment les Ps. II et LXXII « doivent être tenus pour messianiques, c'est-à-dire se rapportant au règne eschatologique de Yahweh, représenté par l'Oint par excellence » ; puis à la p. 271, les Ps. II et LXXXIX deviennent « probablement messianiques, au moins indirectement » et l'on esquisse une explication métaphorique du « *Filius meus es tu : ego hodie genui*

[4] D'après G. W. Anderson, *Some aspects of the Uppsala School of Old Testament Study*, dans *The Harvard Theological Review*, 1950, p. 249-253.

[5] Le « style de cour » se retrouve dans les psaumes dits royaux. Gressmann (*Der Messias*, p. 7-8) en a donné ces quatre caractéristiques : absence habituelle de traits individuels ; hyperbole ; ton religieux ; préoccupation internationale.

te » (p. 273) selon les meilleurs modèles du style de cour ; puis à la p. 274, le même texte est déclaré « selon toute probabilité, directement messianique » et l'on conclut « Il semble que le Ps. II, 7, fasse allusion à une véritable divinité du Messie, au moins implicitement » (p. 276). P. 374-375 on se refuse à choisir pour le Ps. LXXII entre une interprétation par l'eschatologie ou l'actualité ; et l'exégèse du Ps. XLV (p. 386) et même celle du Ps. II (p. 388, 390) devient si claire dans la seconde hypothèse... Nous n'avons pas fait cette lecture par jeu, mais pour montrer la difficulté d'une position qu'il est difficile de tenir jusqu'au bout.

Il nous semble aussi qu'on a minimisé les textes qui ont trait au sacerdoce royal. *L'éphod* de lin porté par David (II Sam., VI, 18-20) est bel et bien un vêtement sacerdotal (I Sam., II, 18 ; XXII, 18) et non « un vêtement d'apparat » (p. 329). La bénédiction donnée par David ne peut passer pour un souhait de bienvenue (p. 329). Et dans le même texte (II Sam., VI, 13) on ne voit pas pourquoi il faudrait traduire : « *on* offrit » à la place de « il [David] offrit ». Récemment le P. de Vaux (*Rev. biblique* 1954, (p. 586) a cité II Reg. XVI, 12-13, où le roi Achaz monte à l'autel pour y porter le sang du sacrifice. Le roi peut donc exercer certaines fonctions sacrées. Cela pose évidemment la question de ses rapports avec le clergé lévitique.

III. — PROPHETES ET CULTE

7. — Dans un récent panorama sur les études consacrées au prophétisme pendant les 20 ou 30 dernières années, O. EISSFELDT [1] a été amené à souligner un trait majeur qui eût bien étonné les critiques se réclamant de Wellhausen. Pour ceux-ci, en effet, les prophètes représentaient des personnages dressés contre le culte ; on se plaisait à opposer prêtres et prophètes de l'Ancien Testament. Or, on se plaît actuellement à montrer le lien entre les prophètes et le culte. Là encore l'influence de l'école scandinave a été prépondérante.

S. Mowinckel a été l'initiateur de cette véritable révolution, dans ses *Etudes sur les Psaumes* (vol. III, 1923). La présence de morceaux oraculaires dans le Psautier (Ps. LX, LXXV, LXXXII, CX) et inversement la présence de liturgies dans la littérature prophétique (Hab., III ; Joël, I-II ; Os., VI, 1 ss. ; Jér., XIV) indiqueraient que les prophètes appartenaient à des ghildes cultuelles et avaient un rôle permanent dans les cérémonies du Temple. Des passages comme Jér., XX, 1 ; XXIX, 6 ; XXXV, 4 ; Néh., VI, 14 ; Zach., XIII, 2-6 sont suggestifs. Des prophètes cultuels émergèrent : tels Aggée, Zacharie, Joël. Le raccord se ferait ainsi avec les *nabis* enthousiastes du temps de Samuel, sorte de *religiosi* des sanctuaires anciens. Et les ghildes de lévites mis en scène par le Chroniste seraient, dans leur rôle de *nabis* (I Chr., XXV, 1-3 ; II Chr., XX, 13 ss.), une survivance des antiques associations de prophètes. L'idée de Mowinckel a été reprise, non sans exagération, par P. Humbert, qui considère le livre d'Habaquq comme le libretto d'une liturgie, pratiquée au temple de Jérusalem vers 602 et dirigée en grande partie contre le roi régnant Joiaqim [2], et surtout par l'école d'Uppsala qui a donné une forme plus systématique à la théorie.

Haldar a annexé aux ghides cultuelles Amos et Nahum [3]. Kapelrud a continué avec Joël [4]. I. Engnell a cherché dans ces ghildes le milieu d'où émergent les grandes figures que nous connaissons et aussi le milieu qui conserve, transmet et écrit leurs oracles. En 1947, il distinguait dans la littérature prophétique deux types d'écrits : *a*) le type liturgique contiendrait des livres écrits par le prophète lui-même : Joël, Nahum, Habaquq et le Second-Isaïe seraient à ranger dans cette catégorie ; *b*) le type « *diwan* » contiendrait des paroles de tel prophète et des traditions sur lui qui, d'abord conservées oralement dans le cercle de ses disciples auraient été mises par écrit sous son nom : ainsi Amos, Osée, Isaïe I-XXXIX et Jérémie. Il est certain que la tradition se trouve ainsi valorisée, mais la théorie néglige un certain nombre d'attestations d'où il résulte au moins que le prophète a commencé à écrire ses oracles (Is., XXX, 8 ; Jér., XXXVI). Aussi bien la théorie a été combattue par S. Mowinckel [5], G. Widengren [6] et, chez les catholiques par J. van der Ploeg [7].

Evidemment le centre de gravité du culte étant la soi-disant « fête du Nouvel An », on serait bien étonné de ne pas la retrouver à l'occasion des prophètes dont on a souligné le conditionnement cultuel. Le livre d'I. Engnell sur la vocation d'Isaïe [8] situe cet événement dans le cadre de la dite fête : l'insistance sur la qualité royale de Yahweh, l'attitude d'Isaïe lié aux péchés du peuple, la purification de la bouche, la mention de l'arbre - pilier (*massebet*) en Is., VI, 13, autant d'allusions à des rites qui concernaient le roi et que comprenaient immédiatement les contemporains : mais tout cela étant démocratisé, car c'est le prophète qui hérite ici du rôle du roi.

* *

8. — Naguère on disait des livres d'A. Causse, professeur d'A. T. à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, qu'ils filtraient les apports exégétiques d'Outre - Rhin. C'est, en partie du moins, ce qu'ont voulu faire surtout à l'égard de l'école scandinave, trois auteurs catholiques : deux étudiant, du Scolasticat des Pères du Saint-Esprit à Chevilly et l'abbé J. Steinmann qui est, sauf erreur, leur professeur [9]. C'est donc, pour l'essentiel, une contribution de jeunes exégètes à l'effort biblique de notre génération.

[1] *The prophetic Literature*, dans *The Old Testament and modern Study : a generation of Discovery and Research*, édité par H. H. Rowley, Oxford, 1951, p. 115-161.

[2] *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchatel, 1944.

[3] *Studien in the Book of Nahum*, Uppsala, 1947. La chose peut paraître surprenante touchant Amos. Haldar s'appuie sur le mot *noqed* (pasteur) (Am. I, 1) qui à Ras-Shamra désignerait un membre d'une organisation analogue. Dans son étude *Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos*, dans Studii biblici franciscani, II, Jérusalem, 1952, p. 6, le P. Randellini n'a aucune peine à bousculer ce comparatisme de mauvais aloi.

[4] *Joël Studies*, Uppsala, 1948.

[5] *Prophecy and Tradition*, 1946.

[6] *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, 1948.

[7] *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'A. T.* dans *Revue Bibl.*, 1947, p. 5.

[8] *The call of Isaiah*, Uppsala, 1949.

[9] Ph. Bèguerie, J. Leclercq, J. Steinmann, *Etudes sur les prophètes d'Israël*, coll. *Lectio divina*, n° 14, in-16 175 p., 480 fr. Paris, Ed. du Cerf, 1954.

Le livre d'I. Engnell que nous venons de signaler servira de point de départ et de repoussoir à une étude sur la vocation d'Isaïe (Béguerie). On relève, en Is., vi, tout un monde de pensée inspiré par le culte, dont le fonds remonte plus haut que la Bible et que cette dernière a utilisé : rites de la purification des lèvres et d'ouverture de la bouche, mission du messager, prière d'intercession, arbre de vie. Le vocabulaire a aussi une précision liturgique technique, puisée à la vie du sanctuaire. Mais on repousse l'idée-mère d'Engnell : la fête du Nouvel-An n'a pas sa place dans le culte de Yahvé, ou alors il faut qu'elle ait changé de sens. C'est qu' « au naturisme des nations qui l'entourent, le peuple d'Israël oppose une Histoire sainte » (p. 45). En conséquence, nous aurions voulu que l'exposé fît appel plus explicitement encore aux souvenirs des théophanies sinaïtique ou salomonienne (p. 41, 46) ; et s'allégeât quelque peu de certains traits comparatistes un peu lourds, comme ceux qui éclairent vi, 13, par les piliers symboles de Tammuz ou d'Osiris. Noter aussi que le livret de l'Emmanuel (Is., vi,-ix, 6) ne peut être défini « un petit volume *autobiographique* » (p. 14) étant donné la tournure *biographique* du ch. vii.

Un article d'Albright (1950) sur le psaume d'Habaquq est à la base d'une seconde étude. Béguerie adopte, sans la discuter, l'hypothèse très discutable de P. Humbert que nous avons rappelée plus haut. Mais cela ne change rien, dit-on, à l'interprétation du psaume final, sauf cependant qu'il peut paraître curieux qu'après avoir dirigé son œuvre contre Joiaqim, Habaquq introduise une prière pour le roi en ii, 2. Les autres parties du psaume sont : une théophanie de triomphe (℣. 3-7), une autre de combat (℣. 8-15), enfin quelques versets (℣. 15-19) où sont exprimés le trouble et la confiance produits par l'intervention divine. Habaquq a coagulé ces 4 morceaux pour affirmer son espoir, à la veille des grandes catastrophes nationales. Les deux morceaux centraux sont apparentés à la vieille littérature cananéenne, révélée par Ras-Shamra.

Cela nous vaut une traduction qui sera un rébus pour le lecteur moyen, qui aura à se battre avec *Yam*, *Nahar* et *Tehom*, comprenez la Mer, le Fleuve, l'Abîme. Ces rapprochements aident à saisir l'antiquité des symboles de l'imagerie apocalyptique, notamment du thème mythique de combat, qu'utilise Habaquq : mais il le fait en les intégrant à une Histoire Sainte. Ces deux morceaux centraux sont sans doute anciens et ont été repris par le prophète. Il est intéressant de noter que Albright rapproche ℣. 3-7 du cantique de Debora (Jug., v), des Bénédictions de Moïse (Deut., xxxiii) et du Ps. lxviii, productions qu'il date des xi-x^e^ siècles ; et ℣. 8-15 du Ps. lxxvii qu'il date du x^e^ siècle. L'exégèse moderne, on le voit, ne craint point de vieillir les psaumes.

Le livre de Haldar sur Nahum, cité plus haut, était le plus difficile à décanter. Aussi bien, J. Leclercq ne lui emprunte que des détails, notamment les rapprochement du psaume « inachevé, non mutilé » (i, 2-8) avec les images de la liturgie phénicienne (p. 93) : à travers les puissances monstrueuses que vainc Yahvé, on peut reconnaître déjà le destin de Ninive. Le livre semble écrit dans la joie de la chute de la ville (612).

Les « Confessions » de Jérémie ont fourni à J. Leclercq l'occasion d'un exposé classique et approfondi. C'est le morceau le mieux venu de tout ce recueil. Et l'on n'y entend pas parler de Tammuz !

Des remarques sur le livre de Joël (J. Steinmann) s'inspirent de l'essai de Kapelrud, cité plus haut. On aura donc un grand étalage de comparatisme phénicien. De plus — et là on suit Engnell — « il est probable qu'on a [en Joël] le type du livret d'une cérémonie liturgique de pénitence se déroulant dans le Temple à l'occasion d'une invasion de sauterelles ». On est aux environs de la fête d'automne « étant données les allusions au vin nouveau et l'effervescence qui anime le texte ». L'annonce du « devin en vue du triomphe » (ii, 23) serait empruntée à l'idéologie royale, le roi étant le délégué divin au renouveau du monde (p. 162). Joël se situerait vers 600 et S. regrette (p. 10) de ne l'avoir pas su quand il écrivit la biographie de Jérémie (*Ami*, 1953, p. 70-71). Cependant le texte aurait été conservé oralement et fixé par écrit après l'Exil. Nous doutons fort que ces positions parviennent à s'imposer.

* *

9. — Le P. Théophane Chary, O. F. M., nous donne une importante étude où la littérature prophétique, exilique et postexilique, est envisagée dans son comportement vis-à-vis du Temple et du culte [10]. Ce premier ouvrage témoigne d'une réelle maîtrise : l'analyse patiente, livrée dans un style à la fois serré et clair ; la synthèse prudente ; les formules bien frappées ; l'horreur des opinions « avancées » et en même temps l'ouverture à tout effort critique ; la netteté des options et la fermeté du dessin, telles sont quelques-unes des qualités mises en œuvre.

Le lecteur se trouve introduit dans cette période du judaïsme qu'on a appelée ses « siècles obscurs ». Est-ce qu'ils constituent une préparation à la parole du Christ sur le culte en esprit et en vérité (Jo., iv, 21-24) ? Telle est la question qui va guider la recherche.

Le départ est lent et pendant 70 pages nous devons cheminer avec Ezéchiel, sur des chemins malaisés. C'est que le fils de Buzi a orienté le Judaïsme en le centrant sur le sanctuaire, en trouvant la formule d'une théocratie sacerdotale, en donnant en lui-même l'exemple de la fusion du prophétisme et du sacerdoce. Mais pour bien le situer, il faut comparer les institutions qui s'ébauchent chez lui et celles qui précédèrent ou suivirent sa *Torah* [1] ; à cet effet une comparaison est faite entre son temple théorique et celui de Salomon (1^er^ Temple), puis avec le sanctuaire que le Code sacerdotal (P) place au désert, enfin avec celui dont est témoin le Chroniste (2^e^ Temple). L'in-

[10] Th. Chary. *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil*. In-8 de x-310 p., coll. « Théologie biblique ». Paris et Tournai, Desclée et C^ie^, 1955.

[1] On nomme ainsi les chapitres xl-xlviii, qu'on a comparés à la « *République* » de Platon. Ezéchiel y donne le plan de la cité sainte et du Temple, ainsi que les normes pour le culte, le sacerdoce et le prince de la communauté future.

fluence d'Ézéchiel est considérable tant dans la conception du sanctuaire (notamment quant à la sauvegarde de sa « sainteté ») que dans le statut des prêtres et des Lévites ; mais l'histoire postexilique n'a point entériné la seule promotion des Sadoqites, qui était une pièce maîtresse du programme ezéchiélien, et elle a connu une valorisation nette des Lévites.

Le Second-Isaïe (Is., xl-lv) n'est pas de la lignée d'Ezéchiel mais plutôt de celle de Jérémie (p. 92). Le culte n'était pas un problème qui le préoccupait beaucoup, et néanmoins on glane en son œuvre des termes cultuels nombreux (notamment le fameux *asham* = sacrifice d'expiation, d'Is., liii, 10), sans compter les échos de cantiques psalmiques. « Ezéchiel n'a, pour ainsi dire, laissé aucune trace dans son œuvre » (p. 280).

Il en va autrement pour le Trito-Isaïe (Is., lvi-lxvi) et les divers « petits prophètes » que le P. Chary va étudier selon l'ordre chronologique. Leur étude est parfois négligée, bien qu'ils constituent, si l'on en croit le sous-titre d'un ouvrage de J. Coppens, le « bréviaire du prophétisme »[2]. Une place considérable leur est donnée (p. 118-235) et comme on évoque les problèmes littéraires et historiques qui sont propres à chacun, c'est en réalité une introduction à leur lecture qui nous est offerte, sans que soit jamais oublié le centre d'intérêt du livre total. A notre avis, cette partie est la mieux menée et la plus captivante.

Trito-Isaïe (Is., lvi-lxvi) « a vitalisé l'héritage d'Ezéchiel par la sève de Deutéro-Isaïe » (p. 116). C. croit, à la suite d'Elliger, à l'unité littéraire de ces chapitres, dont il place l'auteur entre 530 et 510. Cet auteur est le guide spirituel de la communauté du retour.

Aggée et Zacharie, vers 520, sont imprégnés d'Ezéchiel, quoique le second soit plus ouvert que le premier. Pour les deux, comme pour le précédent, « le messianisme est entièrement lié au sanctuaire » (p. 277).

Malachie (entre 470 et 450) accuse la position centrale du temple, réprimande vertement le sacerdoce de son temps et esquisse le portrait du prêtre idéal (ii, 5-7) : « c'est l'homme de la *Torah* qui se dresse déjà devant lui. Si le livre de Malachie était de 50 ans plus jeune, nous aurions, à coup sûr, reconnu Esdras dans ce lévite parfait » (p. 170). En tout cas, Malachie consacre, par son témoignage, la primauté du sacerdoce dans la théocratie.

Joël est daté de 400, et si divers rapprochements faits par Kapelrud avec la littérature phénicienne sont pris en considération pour leur résonance cultuelle, C. repousse la systématisation d'Engnell qui voit dans le livre une liturgie - type. L'héritage d'Ezéchiel est net dans l'eschatologie et le souci des « pratiques ». Joël était prêtre.

Le Deutéro-Zacharie (Zach., ix-xiv) est à situer aux environs de 300. A son sujet on note « une véritable exaspération cultuelle » et en Zach., xiv, 20-21, Ezéchiel est « durci en un ritualisme excessif » (p. 280).

Le livre de Daniel, en ses sections pré-maccabéennes (ii-vii + xiii-xiv) atteste aussi une mentalité ritualiste ; on lira l'esquisse d' « une véritable légende des vases sacrés », p. 253-254. La partie maccabéenne (i, viii-xii) offre un psaume de facture *anthologique*[3] et le morceau sur la profanation du culte, dominé par l'attente d'un nouveau Temple (ix, 24-27).

En conclusion l'auteur note une dépendance générale des différents prophètes postexiliens par rapport à Ezéchiel ; en conséquence une attitude réservée en face du problème de l'universalisme cultuel ; puis l'évolution de l'institution sacerdotale dans le sens de la primauté ; enfin l'action des prophètes pour une spiritualisation progressive du culte (Is., lxvi, 1-2 ; Mal., i, 11).

Ce bel essai a évidemment ses lacunes : ce qui est dit des *Chants du Serviteur* est trop court et peu clair ; on paraît sourire à une position intenable, celle qui veut que le Serviteur soit Deutéro-Isaïe lui-même (p. 77) ; le livre d'Esdras-Néhémie n'a pas été suffisamment utilisé ; l'auteur regrette lui-même de n'avoir pas utilisé les Sapientiaux et les Psaumes (p. 2) : mais nul n'est plus que lui capable d'aborder ce nouveau travail. On relèvera çà et là de petites imperfections. L'auteur butte sur le *asham* (sacrifice d'expiation) d'Is., liii, 10 : tantôt il prouve une dépendance par rapport à Ezéchiel (p. 83), tantôt il semble ne plus compter (p. 109), comme si le passage était très postérieur (cf. p. 147). L'exégèse du grand Tué (Zach., xii) n'est pas assez poussée (p. 228). Is., xliv, 9-19 ne semble pas devoir être attribué au Deutéro-Isaïe (p. 248). Dan., i, est tantôt pré-maccabéen (p. 253), tantôt maccabéen (p. 252). Le Serviteur de Yahvé est-il « le prêtre par excellence » (p. 282) ? La liaison prêtre-prophète est-elle « inaugurée à vrai dire par Ezéchiel » (p. 290) ? Les travaux de Mowinckel auraient sans doute éclairé la route (p. 285). On s'étonne aussi de ne pas voir mentionné le livre de M. Schmidt, *Prophet und Tempel* (Zürich, 1948).

* *

10. — Continuant la série des *Cahiers d'archéologie biblique*, A. Parrot consacre le 5e au temple de Jérusalem[4] ; il raconte sa longue histoire jusqu'à l'incendie de 70 après J.-C., dont l'empereur Hadrien, en 135, compléta les dévastations. On sait, en effet, que lors de la dernière insurrection juive, Simon bar Kokheba réoccupa Jérusalem et fit frapper sur ses monnaies l'image du Temple (132). On put croire à une résurrection de l'édifice. Mais cet espoir éphémère fut anéanti par les Romains. Par défi au christianisme, Julien l'Apostat autorisa les Juifs à reconstruire le Temple, mais l'entreprise n'alla pas loin et fut abandonnée.

On a plaisir, en lisant le travail de Th. Chary que nous venons d'analyser, de suivre avec ce dense fascicule les vicissitudes de l'édifice. Du temple de Salomon (1er temple) rien n'a subsisté et la reconstitution en demeure un peu problématique : « l'idéal serait de connaître un temple phénicien du xe siècle av. J.-C. mais aucun n'a ré-

[2] *Les douze petits prophètes*, chez Desclée de Brouwer, 57 p. 1950. Cette plaquette est l'esquisse de l'ouvrage que l'auteur prépare pour la Bible Pirot-Clamer.

[3] C'est-à-dire réemployant des thèmes et des termes pris dans les écritures antérieures. Le psaume qui est au ch. IX est d'époque maccabéenne (p. 268) comme la Confession d'Azarias et le Cantique des trois jeunes gens au ch. III.

[4] *Le Temple de Jérusalem*, 94 p., 380 fr. Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1954.

apparu » ; le meilleur analogue est le sanctuaire de Taïnat, en Haute-Syrie (p. 14). Renseignements intéressants sur les deux colonnes de bronze Jakin et Boaz, qui ne supportaient rien, et flanquaient l'entrée (p. 16-20). Le guide nous conduit vers l'arche d'alliance, siège divin vide ou sanctuaire en miniature, quand elle était le *palladium* national ; mais interprétée dans la tradition deutéronomique et sacerdotale comme le réceptacle des tables de la Loi. Parrot pense que l'arche fut cachée quand les Babyloniens menacèrent Jérusalem en 587 (p. 27).

Le temple d'Ezéchiel objet d'une vision n'a jamais été construit, mais a influencé l'architecture du Temple d'Hérode, élevé plus d'un demi-millénaire après. On aurait voulu que soient plus soulignées les attaches de ce Temple avec celui de Salomon : Ezéchiel, prêtre sadoqite, l'a connu, et l'a corrigé d'après sa conception théologique de la sainteté divine.

Construit de 520 à 515, le 2e temple ou temple de Zorobabel retient peu l'attention de l'auteur, sinon par l'absence de l'arche, dont seule une dalle de pierre gardait le souvenir, par l'aménagement de deux cours et le développement des bâtiments annexes. On aurait pu évidemment dire davantage. — Au contraire on a un tableau assez ample du 3e temple, œuvre gigantesque entreprise par Hérode, en 20-19 av. J.-C. et à laquelle on travaillait encore pendant la vie publique de Jésus (Jo., II, 20).

Nous conseillons vivement d'utiliser l'intéressant *Baedecker* d'A. Parrot, où le savant archéologue laisse passer une vibration religieuse.

IV. — DIVERS

11. — On a récemment traduit en italien le livre du cardinal FAULHABER consacré aux « *femmes de la Bible* » [1]. Le regretté archevêque de Munich continue ainsi au delà de la mort, cet apostolat biblique cher au professeur d'exégèse qu'il avait été [2].

Fénelon terminait son Traité *De l'éducation des filles* en citant Prov., XXXI, 10-31, où l'Esprit-Saint s'est servi de paroles magnifiques « pour faire admirer, dans une femme riche et noble, la simplicité des mœurs, l'économie et le travail ». C'est au début de son livre que le cardinal étudie ce passage qu'il qualifie d'Evangile de la femme ou d'alphabet d'or. Les cinq traits essentiels en sont : la consécration à la famille, la joie du travail, la charité envers les serviteurs et les pauvres, la mission éducatrice et la crainte de Dieu. Pour l'auteur, ce chant alphabétique est censé récité à la gloire de la mère du roi Lamuël dont les conseils à son fils précèdent immédiatement (Prov., XXXI, 2-9). Mais il est préférable de relier l'éloge de la femme idéale au Prologue des Proverbes (I-IX), où s'entend une glorification similaire du foyer monogame.

Les chapitres suivants esquissent un certain nombre de portraits féminins et rattachent à chaque portrait majeur quelques considérations plus générales qu'il semble amorcer. *Rachel* (ch. II) est l'occasion d'évoquer la dignité de la femme au foyer : si un jour les prophètes ont pu comparer l'Alliance de Yahweh et d'Israël à un mariage, c'est que le fait du mariage israélite était déjà du domaine sacré et religieux. Le ch. III parle de *Myriam*, la sœur des prophètes et d'*Anne*, la mère d'un prophète. Peut-être est-ce un peu durcir les textes que de voir en Num., XII, 1-2 l'indication d'un parti de Myriam (p. 49). Le portrait d'Anne est traité avec une émotion discrète. On fait remarquer la pleine liberté religieuse des femmes de ce temps-là (Xe siècle) : accès au Temple de Silo pour la prière et le repas sacré, pèlerinages et vœux. Ex., XXXVIII, 8 attesterait un service au sanctuaire, de même que la mention des chanteuses du Temple (Esd., II, 65 ; Ps. LXVIII, 26). La tradition biblique connaît aussi plusieurs prophétesses près des parvis sacrés : Holda (II Reg., XXII, 14-20), Noadia (Néh., VI, 14) sans parler d'Ez., XII, 17 et de Joël, II, 28-29.

Au chapitre des héroïnes de la patrie (ch. IV), *Debora* est une figure de proue. C'est la Jeanne d'Arc de l'Ancien Testament (p. 79). On remarque que son cantique (Jug., V) n'est pas repris dans la liturgie de l'Eglise, à cause de son ton profane et que ni elle, ni Jahel (Jug., V, 24-27) n'ont été utilisées comme types de la Vierge Marie. Le cantique aurait été chanté dans les fêtes triomphales par un chœur de soldats (℣. 2-11) et un chœur de femmes (℣. 12-30). Les interventions politiques de femmes sont énumérées dans le même chapitre : voici *Jézabel*, une Pompadour biblique (p. 87) ; *Judith*, « une sainte selon l'estimation de son temps, mais non selon celle de l'époque des apôtres » (p 91) ; *Esther*, parfaitement vue par Racine (p. 93).

Le ch. V décrit *Dalila*, « un démon en habits de femme » (p. 102) et renferme un certain nombre de notations, tirées des livres sapientiaux, sur la femme perverse (Eccle., VII, 27 ; Eccli., XXVI, 8-24). La Bible est un miroir de la vie. Près des élégantes tancées par Is., III, 16-25, on y voit la mère de Samson, à la religion pure et, en contraste, la femme de Job, plus bavarde dans les Septante que dans l'hébreu. Ainsi, dès l'Ancien Testament les vierges sages et les vierges folles voisinent.

Le ch. VI donne une dernière galerie de l'héroïsme : la fille de Jephté, l'Iphigénie de l'Ancien Testament, est l'héroïne de l'amour filial ; Respha, concubine de Saül (appelée à tort la reine, p. 117) est l'héroïne de l'amour maternel (II Sam., XXI, 10 ss) ; la mère des 7 martyrs de l'époque macchabéenne (II Mac., VII, 27-29) est l'héroïne de la foi et la *mater dolorosa* de l'Ancien Testament.

La dernière partie du livre (ch. VII-X) est consacrée aux femmes de l'Evangile et du Christianisme primitif. Jésus a valorisé toutes les situations : celle de la vierge et de l'épouse, de la mère et de la veuve. Les figures de la Samaritaine et de la Madeleine, de Marthe et de Marie, de Salomé et de Véronique sont silhouettées avec un grand bonheur d'expression. On signale qu'au moment de la Passion le courage des femmes surpassa celui des hommes (p. 170-173).

Les Actes des apôtres et les écrits pauliniens nous placent devant plusieurs sortes d'activités féminines au service du Royaume. L'auteur distingue trois groupes : celui qui est au service de la charité et dont Tabithà à Joppé est le meilleur exemple (Act., IX, 36) ; celui de Lydie, en Macé-

[1] *Donne nella Bibbia*, traduction de Lola Lorme et Emilia Martinez. Turin. Società editrice internazionale, 1952, 227 p. 780 fr. L'édition allemande est de 1935 : *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt* (Paderborn).

[2] Le cardinal était connu chez nous par son Avent de 1933 (*Judentum, Christentum, Germanentum*) traduit par Degon et Dulac, sous le titre *Juifs et chrétiens devant le racisme* (Paris, Sorlot, 1934).

doine (Act., XVI, 14), au service du Seigneur : c'est dans sa maison que fut improvisé le premier lieu de culte chrétien en Europe ; mais déjà Marie, mère de S. Marc avait accueilli en la sienne les chrétiens de Jérusalem et l'auteur n'a garde d'oublier la petite esclave Rhodé, dont Act., XII, 13 ss. nous rapporte avec tant de fraîcheur ce qui fut le grand souvenir de sa vie : être le premier témoin de la libération de Pierre. Il y a encore le groupe au service de la mission, celui de Prisca, cette aïeule de l'action catholique (Act., XVIII, 27-28).

A part et en conclusion, l'étude de Marie, reine du monde féminin biblique, achève ce beau livre qui devrait bien tenter un traducteur français.

* *

12. — Les fouilles entreprises à Qumrân, à proximité de la grotte où furent découverts en 1947 les fameux manuscrits de la mer Morte, se sont poursuivies, depuis l'automne 1951 en trois campagnes déjà. On sait qu'elles ont vérifié l'installation d'un « monastère » essénien. On y voit diverses salles de réunion, parmi lesquelles un réfectoire, dont on a retrouvé l'an dernier la vaisselle, et un *scriptorium* avec une longue table et trois récipients à encre. On prévoit que ces fouilles demanderont encore une campagne. — En même temps se poursuit l'édition du vaste butin littéraire recueilli dans les grottes de cette région. — Et en même temps aussi l'effort d'interprétation, en des études multiples que Dupont-Sommer, en 1953, évaluait déjà à 500. L'*Ami* a signalé un certain nombre de ces études. *Les nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, de Dupont-Sommer (*Ami*, 1953, p. 259-260) et *Les manuscrits du Désert de Juda*, de G. Vermès (*Ami*, 1954, p. 219-220), sont les études les plus commodes. (Pour l'histoire des fouilles et leur importance, voir *Ami*, 1950, p. 19-21 et 1953, p. 259).

M. l'abbé A. Michel a entrepris une traduction et une exégèse approfondies du *Commentaire d'Habaquq*. Cet écrit est une allégorie historique qui réinterprète les deux premiers chapitres d'Habaquq en fonction des événements du II^e siècle. La thèse de l'auteur est que ces événements se situent aux débuts de la période maccabéenne [3].

A l'avènement d'Antiochus Epiphane (« l'Homme de mensonge »), le grand-prêtre d'alors Onias III (« le Maître de Justice ») était le guide d'un groupement religieux, à tendances cléricales, les Benê-Sadoq, qui portait le nom vénéré du prêtre de Jérusalem, au temps de David. On sait qu'Onias fut éliminé au profit successif de ses deux frères, Jason et Ménélas. C'est ce dernier qu'il faut considérer comme « le prêtre impie » dénoncé dans le *Commentaire*. C'est « un spécialiste des péchés contre l'autel » (p. 253). Ménélas s'acharna contre Onias jusque dans la retraite où il s'était réfugié, près d'Antioche (II Mac., IV, 33-34) : il y fut tué par personne interposée. Auparavant il avait perdu quelques alliés, en particulier dans la famille d'un certain Absalom (p. 186), à l'occasion des luttes qui mirent aux prises la minorité fidèle et les partisans de l'hellénisme.

[3] *Le Maître de Jusice, d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, 335 p., Avignon, Aubanel, 1954.

Tel est le schéma des positions défendues par M. Mais il ne donne pas une idée de la richesse des renseignements mis en œuvre : les données de *Daniel*, des *livres des Maccabées*, des *Testaments des XII Patriarches*, du livre d'*Hénoch* éclairent le Commentaire ; le sacerdoce de cette époque revit devant nos yeux, avec ses saints et ses indignes ; les hypothèses déjà faites sur l'identité des personnages sont examinées minutieusement, si bien qu'on a, en ce livre sérieux, une histoire de l'interprétation de ces six dernières années.

Le fait que la solution coïncide avec celle de H. H. Rowley (1952) est un bon indice : on sait l'autorité et la modération du grand critique anglais. Les deux auteurs sont arrivés séparément à des conclusions identiques [4].

* *

13. — *Les Albums des Guides bleus* constituent une collection en marge de ces *Baedecker* français, dont celui sur la Syrie - Palestine (Abel, Dunand) devrait bien être réédité... R. Leconte, professeur d'exégèse néo - testamentaire aux Facultés catholiques de Lille a donné une introduction à *Jérusalem et les Lieux saints*, un des premiers *Albums* [5]. Elle est remarquable à la fois de concision et de vie, écrite avec ferveur et, çà et là, ponctuée d'un sourire. Il fallait un texte de cette valeur pour nous faire aborder ces photos (L. Foucheran) dont chacune peut être le point de départ d'une méditation. Des notices historiques et archéologiques, placées en fin de volume, les expliquent en détail.

A. Gelin, p. s. s.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE BAUME ET LE BAUMIER EN JUDEE

Q. — N'est-il pas étrange que l'on trouve si peu de mentions, dans les divers livres de la Bible, d'un produit aussi utilisé dans la liturgie catholique que le *baume*, élément obligatoirement incorporé au saint-chrême, et par suite utilisé pour les onctions du baptême, de la confirmation, des consécrations de l'autel, de l'église, du calice, des cloches, etc... ? Que sait-on donc du baume et de ses emplois d'après les Livres Saints ?

R. — L'histoire du baume et de l'arbre qui le produit, le baumier, constitue un long chapitre de l'histoire du peuple juif. Un chapitre qui s'étend sur plus de dix-huit siècles et dont les éléments touchent à la fois à l'histoire du culte, à celle des mœurs, à celle de la vie économique, à celle des relations politiques et à celle des connaissances scientifiques. Et pourtant ce ne sont pas les Livres Saints qui en fournissent les principaux matériaux,

[4] Quelques fautes : p. VIII, *Expository Times* n'est pas un ouvrage de Rowley ; la transcription des *kapa* grecs est faite par des x ; p. 114, lire VIII, au lieu de VII.
[5] In-8, 128 p., cartonné, 975 fr. Paris, Hachette, 1954.

du moins sous une forme pleinement explicite. Dans la Vulgate, le mot *balsamum* ne figure que deux fois (Eccli, xxiv, 20-21 ; Ezech., xii, 17), mais l'hébreu *bâsâm, bésèm* ou *bôsèm* se lit dans plusieurs livres différents et à plusieurs reprises, où nos versions le rendent souvent par « aromates ». Il joue parfois aussi le rôle d'un adjectif, sans se rattacher, dans ce cas, à un végétal particulier et signifie alors balsamique ou embaumé ; par exemple Ex., 30, 23 : roseau *bésèm*, c'est-à-dire roseau aromatique. Dans Cant., v, 13 et vi, 2, on traduit couramment « des parterres d'aromates » pour les « parterres *bésèm* », mais il est très vraisemblable que ces mots signifient bien des « massifs de baumiers », comme on le verra par la suite du développement.

Le *bésèm* ou *bâsâm* est regardé, dans les *Paralipomènes*, comme un parfum de grand prix ; c'est lui qui sert à conserver le cadavre du roi Asa enseveli « sur un lit rempli de baume et d'onguents » avec tout l'éclat que comportent les funérailles d'un grand roi (II Chron., xvi, 14). La reine de Saba en offrit à Salomon « une quantité telle qu'on n'en revit plus de pareille dans la suite » (I Reg., x, 10) et Salomon comptait ces produits parmi ses trésors (I Reg., x, 25). De même Ezéchias (II Reg., xx, 13). Dans le harem d'Assuérus, le *bésèm* comptait parmi les aromates dont les femmes devaient user pendant six mois avant de se présenter à lui (Esth., ii, 12).

Tous ces détails ne donnent encore qu'une très faible idée de la célébrité du baume produit par la Judée et de ses plantations de baumiers. Celles-ci remontaient à une date ancienne, mais impossible à préciser. La légende juive, rapportée par Flavius Josèphe (*Antiq. Judaïq.*, L. VIII, ch. vi, § 6), attribuait à la reine de Saba, lors de sa visite à Salomon, « l'apport des plants de baumier, que notre terre, ajoute l'historien juif, produit encore aujourd'hui ». On ne peut assurément accorder de prime abord beaucoup de crédit à pareille tradition, qui ferait remonter l'acclimatation du baumier en Judée à quelque dix siècles avant J.-C. Cependant il est bon de rappeler que beaucoup de tentatives analogues remontent à un passé aussi lointain ou plus encore. En dehors même des Jardins suspendus de Sémiramis, nous savons avec certitude que « sur l'ordre de la reine Hatshepsout, vers le milieu du II[e] millénaire, on réussit ce tour de force, célébré à grand renfort d'inscriptions et de reliefs sur les murs du temple, d'amener et d'acclimater sur les terrasses du sanctuaire de Deir el-Bahari... avec leurs racines et leur terre les arbres à encens eux-mêmes »[1]. Or, la reine Hatshepsout, sœur-épouse de Toutmès III, gouverna de 1505 à 1483 av. J.-C., approximativement au temps où les Hébreux s'installèrent en Judée, plus de cinq siècles avant Salomon.

Le papyrus (*Cyperus Papyrus* L.), qui s'est retiré depuis sur les bords des cours d'eau de l'Afrique tropicale, a été introduit très anciennement, et cultivé, dans tout le Delta du Nil, en Syrie, en Asie Mineure, en Sicile et jusqu'en Calabre. Il en va à peu près de même du Nélumbo à grandes fleurs roses (*Nelumbium speciosum* Willd ; *Nelumbo nucifera* Gærtn.), des régions subtropicales asiatiques, qui a été introduit très anciennement en Turquie, en Grèce et jusqu'en Sicile, où depuis il a été **détruit.**

La légende de l'introduction du baumier en Palestine au temps de Salomon ne peut donc être rejetée absolument comme invraisemblable. Toujours est-il qu'au iv[e] s. avant notre ère l'arbre était parfaitement acclimaté en Palestine et que les plantations de baumiers de cette région avaient acquis une célébrité que nous dirions aujourd'hui universelle, c'est-à-dire étendue à tous les pays de la civilisation antique. Aristote connaissait le baume de Judée et le mentionne dans un fragment qui nous reste de l'un de ses ouvrages (*Fragm.* 105 ou 110 suivant l'édition) ; son élève et successeur au Lycée, Théophraste, parle très longuement des plantations de baumiers palestiniennes. Son texte (*Historia plantarum*, L. IX, ch. 6) est extrêmement précieux pour éclairer et compléter les données bibliques :

« Le baumier, dit-il, croît dans la dépression de Syrie[2]. On assure qu'il n'y a en a que deux jardins (*paradeisoï*) seulement, l'un de vingt plèthres[3], l'autre beaucoup plus petit. Ce serait un arbre de la taille d'un grand grenadier, très touffu, à feuilles rappelant celles de la rue[4], mais blanchâtres, et toujours vert ; il porterait des fruits de la grosseur, de la forme et de la couleur de ceux du térébinthe, extrêmement balsamiques eux aussi et plus même que le suc exsudé. Celui-ci se recueillerait à la suite d'incisions pratiquées sur le tronc et sur les parties supérieures, à l'aide d'ongles de fer, au temps des plus grandes chaleurs et la récolte se poursuivrait jusqu'à la fin de la saison chaude ; il ne s'en écoule d'ailleurs que de petites quantités, et tout au plus de quoi remplir une coquille par jour ; néanmoins l'odeur en est tellement exquise et pénétrante qu'il suffit d'une seule particule pour remplir un vaste espace. Mais il paraît que le baume ne nous parvient jamais à l'état pur et que celui qui nous arrive en Grèce est à peu près toujours falsifié.

Les brindilles elles-mêmes du baumier sont très odorantes et c'est pour les obtenir que l'on pratique la taille, car elles se vendent très cher. C'est aussi en vue du gain que l'on prend tant de soin de ces plantations, qu'il faut irriguer perpétuellement ; mais la taille répétée des pousses a également pour but de réduire l'allongement des arbres et de les empêcher de prendre de la hauteur.

Le baumier ne vient nulle part à l'état sauvage, à ce qu'on dit. Le plus grand des deux jardins produirait douze mesures d'un demi-conge et le plus petit deux seulement[5]. La qualité pure se paierait au double de son poids d'argent, les autres à proportion du mélange. Le baume est regardé comme supérieur à tous les parfums ».

Dioscoride (*Peri hylês iatrikês*, i, 18 ; éd. Wellm., 19), qui insiste surtout sur les emplois médicinaux du baume et sur ses falsifications, ne connaît toujours, au i[er] s., qu'un pays producteur, la Judée, et il en sera de même de Pline l'Ancien, son quasi-contemporain qui, lui, assistera, comme nous le verrons plus loin, aux tentatives désespérées de destruction des fameux baumiers. Flavius Josèphe, au même siècle, parle à plusieurs reprises

[1] A. Aymar et J. Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*. (Hist. gén. des civilisations), t. i, p. 45, Paris, 1953.

[2] Celle du Jourdain.

[3] Le plèthre vaudrait 8 ares, d'après le *Dictionnaire* de Bailly.

[4] Pour les Anciens, les folioles sont dites « feuilles ».

[5] L'*hémichons*, demi-conge, correspondrait à 1 lit. 62, d'après le *Dictionnaire* Bailly.

et avec fierté, des jardins de baumiers. A propos de Pompée campant à proximité de Jéricho, au moment où il apprend l'assassinat de Mithridate par son propre fils Pharnace, Josèphe ne peut se tenir d'intercaler comme parenthèse : « Là viennent vigoureusement les dattiers ; le baume, le plus recherché des parfums, s'y obtient en le faisant exsuder par des incisions opérées aux arbustes à l'aide de pierres aiguës ». (*Antiq. Jud.*, XIV, IV, 1). Il insiste sur ces faits dans le *De Bello Judaico*, IV, VIII, 3, au cours d'une longue description des environs de la Mer Morte et de Jéricho, où, dit-il, Elisée, par un miracle, a rendu prodigieusement fertilisante une fontaine qui jusque-là stérilisait le sol et les habitants.

« Cette source arrose les jardins (*paradeisoï*) les plus beaux et les plus luxuriants... Ils portent aussi le baume, la plus précieuse de toutes leurs productions, le henné (*cypros*) [6] et le myrobalan [7], si bien qu'on ne se trompe guère en appelant divin ce coin de terre où croissent en abondance les végétaux les plus rares et les plus précieux ».

Strabon (*Géographie*, L. XVI, ch. II, § 41) ne sera pas moins élogieux pour les richesses végétales de cette vallée.

Etant donné l'ancienneté probable de la plantation des baumiers aux environs de Jéricho, on ne peut guère s'étonner de la présence de leur résine aromatique dans les prescriptions de l'Exode. C'est le *bôsèm* qui doit s'incorporer à « l'huile d'onction et au parfum à brûler » (Ex., XXV, 6 ; XXXV, 8 et 28). Dans les « aromates » (*bôsèm*) qui devront obligatoirement être mélangés à l' « huile d'onction sainte » (Ex., XXX, 23, 25) et au « parfum sacré » (Ex., XXX, 31-38), dont l'usage profane était interdit sous peine d'exclusion de la communauté, on peut légitimement reconnaître encore le baume lui-même.

Quand le *Cantique* (V, 13 ; VI, 2) chante les plantations de baumiers d'Engaddi, il est loin de commettre un anachronisme et les traducteurs qui remplacent par des abstractions ces deux noms concrets le font au grand dam de la valeur pittoresque et expressive du poème.

Oui ! la Bien-Aimée connaissait les massifs de baumiers d'En-Gaddi ; dans le jardin où descendait le Bien-Aimé (Cant., VI, 2), ils côtoyaient les arbres à encens et les arbres à myrrhe (Cant., IV, 14), le henné et le cinnamome (*ibid.*), les cédratiers aussi (Cant., VII, 9) ; et non les *pommiers* incapables de vivre dans cette oasis palestinienne et à peu près étrangers à toute la Palestine ; et ce sont encore ces massifs qui embaument les montagnes où bondit le « jeune faon » (Cant., VIII, 14) de la fin du *Cantique*.

Ces deux parcs à baumiers, ces deux jardins précieux, ont bien failli disparaître dès le temps de Pline, au cours de la guerre de Titus, et cela dans des conditions paradoxales, comme en rencontre parfois l'histoire : ce sont les Juifs qui cherchaient à les détruire et les Romains qui travaillaient à les défendre. On va voir pourquoi.

Il est bien permis, soit dit en passant, de s'appesantir quelque peu sur ces deux « Jardins » de baumiers, car ce sont eux, et eux seuls, la source première de tous les emplois liturgiques modernes du baume ; la médecine elle-même, pendant de longs siècles, n'a connu et employé que le « Baume de Judée », « de Galaad », ou de « Gilead », c'est-à-dire celui de Jéricho et d'En-Gaddi. Pendant deux millénaires au moins, ce furent les uniques fournisseurs, puisque la connaissance du baumier spontané et de sa patrie ne s'est répandue qu'à la fin du Moyen âge. Jusqu'à cette époque, on a répété, après Théophraste, que seule la Judée produisait le baume authentique et véritable.

Le texte de Pline (*Hist. nat.*, XII, LIV, 111 et suiv.) est d'un très grand intérêt.

« Le baume, dit-il, l'emporte sur tous les autres parfums. Seule dans le monde entier la Judée en a le privilège. Il n'y existait précédemment que dans deux jardins, tous deux royaux, l'un tout au plus de 20 jugères, l'autre de moins encore. Vespasien et Titus ont fait voir, les premiers, [dans leurs triomphes] cet arbuste aux Romains, si bien que, depuis le Grand Pompée, il n'est pas jusqu'aux arbres qui ne viennent figurer glorieusement dans les cortèges triomphaux.

Celui-ci est maintenant à nos ordres et nous paie le tribut comme sa nation. Mais il est tout différent de ce qu'en avaient écrit les auteurs tant latins qu'étrangers. Il ressemble plus à la vigne qu'au myrte.

Depuis quelque temps on a appris à le marcotter et on l'accole comme la vigne ; comme elle il couvre maintenant les pentes des collines. Il se soutient sans échalas, se taille à la façon de la vigne quand il a buissonné ; il demande des binages pour prospérer et pousse alors rapidement ; il fructifie dès la troisième année. Sa feuille se rapproche de celle de l'azerolier et reste toujours verte [8].

Les Juifs se sont acharnés contre les baumiers au péril de leur vie, tandis que les Romains les ont défendus, si bien qu'on se battait pour des buissons. Actuellement le Trésor les fait cultiver en grand. Leur taille ne dépasse pas deux coudées...

Le fruit a une saveur vineuse ; il est roux et un peu huileux. Les rameaux sont plus épais que ceux du myrte. On les incise avec du verre, des pierres ou des couteaux d'os, parce que leurs tissus vitaux [9], ne supportent pas les atteintes du fer et que l'arbre en mourrait rapidement, tandis que la taille peut au contraire s'exécuter avec le fer. Au cours de l'incision, la main doit être menée avec adresse et légèreté en s'appliquant à ne pas léser les tissus sous-jacents.

De la plaie exsude le suc appelé *opobalsamum*, d'une exquise suavité, mais seulement à fines gouttelettes, qui se recueillent sur de la laine ; on exprime celle-ci dans de petites cornes, après quoi on transvase la liqueur dans des pots de terre neufs. A l'état frais, elle ressemble à une huile épaisse ; plus tard, elle devient rougeâtre, durcit et perd sa transparence.

Au temps de l'expédition d'Alexandre, en tout un jour d'été, on arrivait à peine à remplir de baume une coquille, et toute la production du grand jardin n'était que de 6 conges, celle du petit d'un seul ; le baume valait alors deux fois son poids d'argent. Actuellement chacun des arbres en produit plus que cela, d'autant

[6] C'est ce mot que les traducteurs rendent souvent par troène, ce qui n'est pas à l'honneur de leur finesse d'odorat !

[7] *Moringa aptera* Gærtn. (*Balanus myrepsica* Blackw.), (famille des Moringacées), encore présent aujourd'hui à Engaddi et dont les graines donnent une huile parfumée. (Post, *Flora of Syria, Palestine*..., I, 292).

[8] C'est une erreur de Pline, comme de Dioscoride : le baumier n'a de feuilles qu'en hiver après les pluies ; c'est ce qui explique la comparaison du *Cantique* (V, 13), les buissons défeuillés et touffus rappellent à la Fiancée la jeune barbe frisottante du Fiancé.

[9] Ecorce et aubier. C'était aussi une sorte de tabou du fer ; Théophraste ignorait ce détail.

qu'on l'incise trois fois au cours de l'été et qu'on le taille ensuite, ses bois eux-mêmes étant mis au commerce. Ces tailles, ou *xylobalsamum*, se sont vendues à elles seules 800.000 sesterces cinq ans après l'annexion de la Judée [10]. Leur décoction sert en parfumerie ; certaines officines l'ont même substituée au suc. L'écorce elle-même se vend pour l'usage médical. Mais c'est la « larme » qui a toutes les préférences ; viennent ensuite le fruit, en troisième lieu l'écorce et en dernier lieu le bois... »

Pline expose ensuite les caractères du baume vrai, les nombreuses falsifications auxquelles il était exposé, trop profitables pour n'être pas habituelles ; « les commerçants, dit Pline, revendaient le setier, payé au fisc romain 300 deniers, jusqu'à 1000 deniers » [1].

Flavius Josèphe précise que les deux jardins de baumiers se trouvaient, l'un à Engaddi « distant de 300 stades de Jérusalem, sur le bord du lac Asphaltite » (*Antiq. Jud.*, L. IX, ch. I, § 2), l'autre à Jéricho (*Bell. Jud.*, L. IV, ch. VIII, § 3), sans indications sur leur superficie relative ; mais on peut, sans invraisemblance, admettre que le plus petit des deux était celui d'Engaddi, étranglé entre le rivage de la Mer Morte et la montagne escarpée qui la domine.

Il nous est possible de suivre l'histoire des jardins de baumiers jusqu'à leur disparition. En 35 ou 34 av. J.-C., Antoine, pour témoigner à Cléopâtre sa joie de la voir le rejoindre en Syrie, et outrepassant outrageusement ses droits de triumvir, « lui fit présent, et ce n'étaient pas de petits cadeaux, dit Plutarque, de la Phénicie, de la Cœlésyrie, d'une partie de la Cilicie, de l'île de Chypre, et, de plus, de cette province de la Judée qui produit le baume » (Plutarque, *Antoine*). Ces propriétés n'en restèrent pas moins romaines et Tacite nomme le baumier et le palmier comme les principaux produits de la Palestine. C'est aux Jardins de Jéricho qu'Hérode le Grand se fit construire le palais où il mourut. Au IIe s., ap. J.-C., Galien, le célèbre médecin de Pergame, fit le voyage de Palestine spécialement pour visiter ces plantations, mises alors au nombre des merveilles du monde, et il retrouva les deux enclos bien cultivés. Ils se maintinrent aux siècles suivants, puisque saint Willibald, évêque d'Eichstætt, au cours de son pèlerinage en Terre sainte, vers 725, y admira les fameux baumiers. Mais entre 1100 et 1300, la culture du baumier, en contre-coup de la situation précaire des Occidentaux en Orient, cessa à Engaddi, où le pèlerin Wilbrand ne put que constater la disparition des précieux arbustes. A Jéricho, au contraire, ils se maintinrent, comme en témoigne Jacques de Vitry, évêque d'Acre, si bien qu'en 1270 le franciscain Guillaume de Pertuis put en emporter des plants aux prisonniers chrétiens d'Egypte qui le cultivaient déjà à la célèbre Matarée (Matarieh), près de l'ancienne Héliopolis. Quand les Bédouins s'emparèrent de la vallée du Jourdain, la plantation de Jéricho disparut à son tour.

Restait pourtant la Matarée, au nord du Caire, dont l'enclos de sept arpents, entouré de murs et gardé par des janissaires, conservait, depuis le XIe s., une plantation d'arbres à baume. Mais en 1550, le voyageur français Pierre Belon n'y trouva plus que 9 ou 10 pieds de baumiers et le dernier disparut en 1615 au cours d'une inondation du Nil. Le Baume de la Matarieh s'employa liturgiquement jusqu'à la Bulle de Pie V du 2 août 1571, qui permit son remplacement par le Baume du Pérou (de Tolu), produit par le *Myroxylon Balsamum* (fam. des Légumineuses) de l'Amérique centrale. La source du Baume de Judée était définitivement tarie et le souvenir des deux jardins de délices, célébrés dans le *Cantique*, s'évanouit si bien que les commentateurs ne leur font que de lointaines allusions, si même ils ne semblent pas les ignorer.

C'est en Somalie et, dans le sud-ouest de l'Arabie, au Yémen, que les voyageurs modernes ont découvert le baumier dans sa patrie originelle, non loin, comme on voit, de Saba, le Mareb actuel, ce qui rend encore plus vraisemblable le don des précieux plants par la reine des Sabéens. C'est une région très montagneuse, toute en plateaux incisés en tous sens par une ramure fantastique de torrents tortueux, avec des terrasses dépassant souvent 2000 m., et baignée dans une atmosphère de serre chaude. Là croissent, avec le baumier, les autres plantes à aromates, encens, myrrhe, casse, kât, etc. Ainsi s'explique que la culture du baumier soit partout ailleurs si difficile. Aussi doit-on admirer comme une merveille d'habileté son maintien dans la vallée du Jourdain pendant deux millénaires.

Comme l'encens et la myrrhe, si recherchés dans l'antiquité, le baume est produit par un petit arbre de la famille des Burséracées, le *Commiphora Opobalsamum* Engler (*Amyris Opobalsamum* L. ; *Amyris Gileadensis* L. ; *Balsamodendron Opobalsamum* Knth). Il est très touffu, à rameaux nombreux et minces, sans épines, contrairement à ceux de l'arbre à myrrhe, qui lui ressemblent beaucoup, munis à la saison des pluies de feuilles à trois ou cinq petites folioles ovales-arrondies et sans dents. Son écorce, jaune clair, est mince comme du papier, ce qui explique les précautions, décrites par Pline, pour les incisions. Ses petites fleurs jaunes, peu voyantes, à quatre pétales, naissent par deux ou trois, à l'aisselle des feuilles et donnent un fruit aromatique, le *carpobalsamum* des Anciens, en forme de petite olive. Ces rameaux secrètent le baume à l'extrémité de leurs brindilles, en très fines gouttelettes d'un vert clair, ainsi qu'aux plaies de taille ou de cassure.

Ce baume de l'ancien monde a reçu des noms très divers, pris des différentes contrées qui le fournissaient au commerce : Baume de Judée, Baume de Giléad, Baume de la Mecque, Baume du Caire, etc. C'est un liquide de la consistance d'un sirop, tandis que la myrrhe se présente sous forme de larmes cassantes.

Il faut ajouter qu'il est question, dans la Bible, d'un produit tout différent, le *tsôri*, *tzori*, *tzeri*, *tzari*, que l'on traduit aussi généralement par baume et par « Baume de Galaad » ou « de Giléad ». C'est lui que transportent, avec de la gomme adragante et du ladanum, les Ismaélites auxquels Joseph est vendu par ses frères (Gen., XXXVII, 25) et que ceux-ci emportent dans leurs sacs lorsqu'ils retournent vers Joseph avec Benjamin (Gen., XLIII,

[10] Soit environ 168.000 fr. or.
[1] Environ 820 fr. or.

11). C'est lui encore, ce « Baume de Galaad », le puissant vulnéraire et cicatrisant, qu'évoque Jérémie en songeant à « la meutrissure de la fille de Sion » (Jér., VIII, 22), aux maux qui menacent l'Egypte (Jér., XLVI, 11), à ceux qui se sont abattus sur Babel (Jér., LI, 8). Ezéchiel déclare (XXVII, 17) que c'était l'un des produits dont Juda et le pays d'Israël faisaient commerce avec Tyr.

Pour Dinsmore (dans Post, I, p. 284), ce *tsôri* serait le baumier vrai, mais c'est peu admissible. Il s'agit visiblement d'un remède et non d'un parfum et les Ismaélites, ces Bédouins du désert de Paran (Elath, Akaba), ne pouvaient transporter en Egypte et vendre aux Egyptiens les produits d'Engaddi et de Jéricho.

On regarde le *tsôri* plutôt comme identique au *Zakkoum* des Arabes, le *Balanites Ægyptiaca* Delile de la famille des Zygophyllacées, très commun dans les déserts et les steppes d'Afrique et d'Asie occidentale, de la Transjordanie en particulier (pays de Galaad) [2]. C'est un arbuste ou un petit arbre à fortes épines, haut de 2 à 5 m. à feuilles ovales coriaces, couplées, à fleurs d'un vert jaunâtre très odorantes, donnant naissance à des fruits charnus, ovoïdes, en forme de grosse olive, longue de 3 cm. Leur chair est douceâtre et les indigènes la consomment en Afrique, ou la font fermenter pour en tirer une liqueur alcoolique enivrante. Ces fruits étaient souvent la nourriture des esclaves au temps de la traite et le nom leur en est resté. Leur noyau contient une amande dont on tire en la jetant, une fois concassée, dans l'eau bouillante, une huile comestible, l' « Huile de Zakkum », — dont on a fait, par confusion, l' « Huile de Zachée ». — Très estimée par les Arabes comme médicament externe sur les blessures, elle semble avoir été déjà usitée de la même façon chez les anciens Egyptiens et les fruits du *Zakkoum* figurent fréquemment dans leurs offrandes. Aujourd'hui encore on emploie sur les plaies un mélange de cette huile avec du vin sous le nom de « Baume du Bon Samaritain » et très vraisemblablement c'est bien là le mélange dont parle la célèbre parabole (Lc., X, 34). Sans doute est-ce là aussi l'huile vulnéraire dont parle Isaïe dans son premier oracle contre Juda (Is., I, 6), « qui n'a plus rien de sain depuis les pieds jusqu'à la tête, qui n'est que meurtrissures et plaies vives, sans pansements ni fomentations d'huile » [3].

P. F.

[2] Il ne dépasse pas le Jourdain vers l'ouest.

[3] Dans sa brochure *La Flore de la Bible*, l'abbé P. Bourdais (p. 49) est tombé dans une confusion singulière ; il a pris le *Zakkum* pour notre Cholef (*Elæagnus angustifolia* L.). C'est que les botanistes occidentaux ont été un certain temps avant d'être bien fixés sur cet arbuste, au point qu'Engler-Prantl, les maîtres de la systématique dans la première moitié de ce siècle, dans leur grand ouvrage de base les *Pflanzenfamilien*, III[e] P[ie], IV, 1896, p. 355-356, ont rejeté aux « Additions » la notice, d'ailleurs assez détaillée, qui aurait dû trouver place dès la p. 92, aux Zygophyllacées.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. James BRODRICK, S. J. — **Saint François Xavier.** — In-8 de 534 p., 1200 fr. — Paris, Spes, 1954.
2. F.-A. PLATTNER. — **Quand l'Europe cherchait l'Asie.** — In-8 de 304 p., 675 fr. — Paris, Casterman, 1954.
3. François DUFAY, M.E.P. — **En Chine. L'Etoile contre la Croix.** — In-8 de 240 p., 390 fr. — Paris, Casterman, 1954.
4. R. P. COYOS, des Miss. Etr. — **Ma captivité en Corée du Nord.** — In-8 de 220 p., 660 fr. — Paris, Grasset, 1954.

Ces quatre ouvrages qui sortent simultanément des presses, concernent l'Extrême-Orient. Les deux premiers sont historiques ; les deux derniers sont des témoignages d'une passionnante actualité.

1. — Les biographies de saint François Xavier en notre langue se sont multipliées en ces dernières années ; et elles sont de haute valeur. Tout récemment (14 janvier 1954, p. 32), nous signalions la portée psychologique et ascétique de celle du P. Dufour, S. J., en même temps que son importance historique. Celle-ci était due à l'utilisation de l'édition critique des œuvres du saint, parue à Rome en 1944-1945. Cette même édition critique « forme la base » de l'ouvrage du P. R. Brodrick, dit-il lui-même dans sa préface ; mais le point de vue auquel il s'est placé est différent, et les PP. Boulangé et Lambotte, S. J., ont eu raison de traduire, fort élégamment du reste, l'œuvre de leur confrère anglais.

Le P. Br., en effet, s'est attaché à montrer *des hommes du XVI[e] siècle*, avec tous les détails concrets de leur existence, des aventuriers audacieux, violents, amis des richesses et d'une vie facile, mais braves et généreux souvent, cruels aussi et égoïstes à l'occasion. Parmi eux, François évolue lui aussi comme un homme de son siècle, dont la sainteté croissante s'affirme pendant sa période européenne, et triomphe dans son apostolat enraciné sur une très haute vie contemplative et regardant toujours au delà du terrain sur lequel s'exerce son zèle. Impitoyable pour les légendes, fussent-elles mentionnées au bréviaire, l'auteur n'hésite pas non plus à parler des erreurs et des ignorances de son héros ainsi que de ses enthousiasmes parfois un peu naïfs. L'apôtre a travaillé dans l'Inde, sans paraître se douter de tout le potentiel religieux accumulé pendant des siècles par ce grand peuple. Au Japon, il cherchait à prendre appui sur un empereur qui n'avait qu'un titre sans pouvoir. Même sa méthode apostolique est critiquée : pour lui tous les Asiatiques étaient des idolâtres qu'il fallait arracher à l'enfer. « François ne connaissait quasi rien de l'Inde réelle... Le mystère et la majesté de l'Inde lui échappèrent complètement. Lui, l'homme de prière incessante, ne soupçonna jamais qu'il se trouvait sur la terre la plus religieuse du monde, qui avait enseigné à prier à des foules sans nombre, chinoises et japonaises aussi bien qu'indiennes... Les superstitions grossières et l'idolâtrie populaire que remarqua Xavier ne sont pas, comme il parut le croire, le tout de son histoire, mais une part secondaire » (p. 322-323). « Son sens des droits transcendants de Dieu était si net qu'il ne pouvait souffrir aucune indulgence à l'égard de l'idolâtrie. Pour lui, rendre à une créature, morceau de bois ou simple pierre, l'honneur et l'hommage dus au seul Dieu vivant, était le péché des péchés, l'affreuse inversion des hiérarchies pour

laquelle il n'y a pas de pardon, mais seulement la damnation inévitable » (p. 353).

En parlant d'un Chinois le saint écrivait : « Tout le long du voyage, il fut bon pour nous, et nous fûmes incapables de le lui rendre, car il mourut dans son infidélité ; même après sa mort, nous n'avons pu l'aider de nos prières, car son âme est en enfer. » Et notre auteur commente : « Voilà la chose la plus sévère qu'ait jamais énoncée François ; il l'affirme, c'est clair, avec un profond chagrin ; mais on peut bien se demander s'il avait le droit de le dire. L'Eglise, par ses canonisations a déclaré que des milliers d'hommes et de femmes sont au ciel ; mais elle n'a jamais prononcé que telle âme en particulier soit en enfer... Nous devons prendre Xavier tel qu'il est : un homme de peu de nuances, intransigeant, autoritaire, en un sens même sans pitié, un authentique Ibère, et à la fois l'un des plus aimants et des plus aimés parmi les enfants des hommes » (p. 353). Avec la même liberté, l'auteur critique les baptêmes en masse et hâtifs du saint, qui semblait oublier parfois que ce sacrement doit être conféré comme la conclusion de l'instruction donnée aux catéchumènes, et non l'inverse. On le voit, nous sommes loin, avec le P. Brodrick, de l'hagiographie uniquement laudative.

En rapprochant ainsi le saint de son temps et de son milieu, l'auteur nous le rend plus réel, plus attachant aussi ; de cette biographie résultent non seulement d'irréprochables exemples, mais des leçons qui nous montrent comment la vraie sainteté, celle de François et la nôtre, si nous voulons y aspirer comme lui, est la montée victorieuse de l'arbre beau et fécond qui, au dessus des broussailles et des buissons s'élève vers le ciel.

On lira donc cet ouvrage avec fruit. On y trouvera de nombreuses citations des lettres du saint qui permettent de prendre contact avec la vie intérieure de son âme et avec ses réactions devant les événements, les difficultés, les dangers dont son existence est remplie. On lira aussi cet ouvrage avec intérêt, car les traits d'humour anglais y sont nombreux et de bonne frappe. Après avoir fait sa lecture spirituelle sur le livre du P. Dufour, on prendra le P. Brodrick pour retrouver le contact avec les réalités de la terre que les saints, tout comme nous, ont connues et qu'ils ont, mieux que nous, surmontées.

2. — Parlant de la longueur des voyages au temps de saint François Xavier (de Lisbonne à Goa par le Cap de Bonne Espérance, il fallait la plupart du temps un an et même bien davantage), le P. Brodrick (p. 103) déclare que « sur les aventures maritimes des Jésuites en général, il n'y a pas de meilleur livre que *Jesuiten zur See : Der Weg nach Asien*, par F. A. PLATTNER, S. J., Zurich, 1946 ». C'est là le second ouvrage dont nous avons à parler. Mais pourquoi donc les traducteurs, ou l'éditeur de cet ouvrage en ont-ils modifié le titre, au point de ne pas laisser soupçonner, à qui jette un coup d'œil sur la couverture extérieure, qu'il s'agit uniquement des Jésuites missionnaires, successeurs de saint François Xavier, qui cherchaient non pas « l'Asie », mais le chemin le plus pratique et le moins dangereux pour se rendre sur leur terrain d'apostolat de l'Extrême-Orient ? Ce n'est qu'à la page intérieure que vous pourrez lire, en un sous-titre très modestement présenté : « Jésuites missionnaires (1541-1785) », si modestement qu'il échappera à l'attention de beaucoup, comme il a d'abord échappé à la nôtre. La célèbre Compagnie a bien le droit de se présenter au public avec son étendard déployé, comme l'a fait le jésuite qui a écrit ce livre en allemand.

Cela dit, ajoutons que cet ouvrage se lit avec un intérêt qui ne faiblit pas. On nous y fait le tableau des terribles voyages par mer, où les passagers entassés mouraient par centaines dans les stationnements sur la côte ouest de l'Afrique, dans les tempêtes du Cap, dans les longs arrêts sur la côte Est en attendant un vent favorable, plus loin dans les dangers de la mousson et surtout dans la furie des typhons auxquels résistaient si mal la plupart des voiliers des XVI^{e}-XVIII^{e} siècles. Le voyage vers la Chine et le Japon pouvait durer jusqu'à trois ans, et souvent beaucoup plus de moitié des passagers mouraient en route. C'est ce que nous fait connaître, après un premier chapitre d'introduction, le second chapitre de notre livre.

Il était donc bien souhaitable de trouver une voie directe qui, par terre, permettrait d'atteindre, avec moins de risques et plus rapidement, ces contrées où se trouvaient « du poivre et des âmes ». Le ch. 3 décrit en détail les tentatives faites par les Jésuites pour ouvrir ces routes. Mais là encore d'autres obstacles se dressaient : l'Himalaya si l'on partait de l'Inde, les hauts déserts du Turkestan et du Tibet si l'on partait de la Perse en empruntant la route des caravanes, l'hostilité des peuples dont on traversait les territoires, le froid intense et les fleuves immenses si l'on appuyait vers le nord à travers les steppes glacées de la Sibérie et de la Mongolie. La carte fort précise de ces routes, et celle de l'intérieur de l'immense Chine, était dressée par les Jésuites, fort bien vus à la cour de Pékin en raison de ces travaux scientifiques qui les accréditaient en même temps pour un apostolat fécond. Après avoir tracé le tableau de cette activité au ch. 4, l'auteur, au ch. 5, nous fait assister à la persécution qui mit fin à cette épopée en même temps qu'à l'existence même de la Compagnie. Les quelques Jésuites qui furent ramenés au Portugal y trouvèrent les prisons de Pombal dont l'horreur égala, si elle ne la surpassa, la cruauté des souffrances qu'ils avaient dû affronter en Extrême-Orient. Pour donner une idée de celles-ci, rappelons qu'en 1633, les premiers martyrs de la persécution de Iéyasou, empereur du Japon, avait été condamnés à être jetés nus sur des étangs glacés, ou brûlés vifs, tantôt rapidement comme des torches vivantes, tantôt lentement, cuits dans des sources d'eau chaude. Et comme ces moyens n'arrivaient pas à obtenir leur reniement, on inventa un nouveau supplice appelé « le supplice de la fosse ». La victime était suspendue, la tête en bas à une potence et on la laissait « descendre peu à peu dans une fosse à purin. Pour prolonger les tourments, les bourreaux ligotaient étroitement le corps du prisonnier de façon à ralentir la circulation du sang ; une saignée à la tempe diminuait l'afflux du sang à la tête [et évitait] le danger d'apoplexie ». Pendant cinq heures, un des Jésuites endura les souffrances de ce supplice raffiné ; finalement il céda, à bout de résistance, rachetant sa vie au prix d'une abjuration ; mais devenu vieux, il confessa de nouveau sa foi et mourut à 74 ans de ce même supplice durant lequel, dans la force de l'âge, il avait faibli (p. 105 et 108). Un autre jésuite avait su entre temps laver la honte de cette apostasie en affrontant volontairement et en supportant victorieusement cet abominable « supplice de la fosse » (p. 105-107). On s'étonne moins, en lisant ces détails, que la foi chrétienne ait pu survivre au Japon pendant de longues années après la disparition des Jésuites et de tout prêtre.

3. — Après ces deux auteurs jésuites qui nous ont parlé du passé, écoutons le témoignage de deux Pères des Missions Etrangères de Paris sur ce qui se passe actuellement dans deux de ces régions d'Extrême-Orient, la Chine et la Corée.

Le livre du P. Dufay nous initie aux méthodes employées par les communistes pour conquérir spirituellement et pratiquement l'immense Chine au matérialisme marxiste qui se déclare ennemi de Jésus, de Dieu et de toute religion. A ceux qui s'imaginent que « libérée de certaines accointances avec des cadres sociaux, politiques ou économiques périmés, l'Eglise trouverait sa place dans l'ordre marxiste et pourrait lui apporter le surnaturel chrétien », l'auteur voudrait ouvrir les yeux. Il montre à l'œuvre la tactique persécutrice qui traduit *dans les faits* des principes idéologiques dans lesquels

les Occidentaux ne verraient volontiers que des thèses originales, intéressantes à connaître et à discuter. Dépassant le point de vue anecdotique, qui cependant n'est pas exclu, l'auteur s'applique à expliquer *par l'intérieur* le déroulement des événements et les raisons de l'emprise puissante que le bolchévisme exerce sur les âmes chinoises. Il résume ici les expériences et les vues de « plus de cent-cinquante missionnaires ». Il affirme que « les enseignements de la persécution chinoise sont valables pour les autres pays et notamment pour l'Occident » et ne craint pas de dire que « le visage actuel de... la chrétienté européenne révèle que le ferment marxiste est en pleine pâte et ronge la société comme l'Eglise qu'il veut détruire. »

L'ouvrage se divise en trois parties. La première expose « l'idéologie communiste » et ses conséquences par rapport au christianisme. La seconde et la plus longue (p. 62-161) montre à l'œuvre la tactique communiste, qui sait prendre son temps, utiliser les nationalismes, s'infiltrer dans l'Eglise pour essayer d'en dissoudre les cadres hiérarchiques et parvenir, en passant par le stade d'une église nationale, à l'athéisme total. La troisième partie, basée elle aussi sur l'expérience, affirme que le moyen de prémunir les chrétiens contre les sophismes et les séductions du communisme ne peut être que la formation d'une élite, moyennant une longue et solide préparation intellectuelle et morale, suivant un plan qui, de surcroît, permettrait, en passant à la contre-attaque, d'obtenir la conversion des communistes dont la propagande a intoxiqué, mais non aboli, la réflexion critique.

Plus abordable qu'un épais traité, serrant de près des faits réels et vécus, cet ouvrage doit être l'objet d'une large diffusion, même dans les milieux populaires ; nous souhaitons qu'il serve de base aux discussions des cercles d'étude dans les milieux déjà influencé par le marxisme.

4° — **Le 25 juin 1950**, les **Nord-Coréens attaquaient** la Corée du Sud sans déclaration de guerre et occupaient Séoul. Ils y mettaient la main sur six missionnaires français, qui joints à d'autres prisonniers et à des religieuses, commencèrent alors une captivité itinérante qui devait durer trente-trois mois et ne s'achever à Paris que le 4 mai 1953. Mais des six missionnaires des Missions Etrangères, un seul rentrait dans la mère-patrie ; les cinq autres avaient laissé leurs cadavres sur les routes de la Corée du Nord.

Ce rescapé était le Père Coyos. Il a écrit le récit détaillé de ce lamentable exode par les chemins glacés, parcourus souvent à pied, conduisant à des étapes où l'on ne trouvait pas toujours de logement ni de nourriture ; où l'on était contraint, sous menace de mort, d'abandonner sur la route, des agonisants qu'achevaient les révolvers ou les mitraillettes des gardes ; condamné à souffrir de la faim ; sans remèdes contre les maladies ; livré aux brimades et parfois à la cruauté de geôliers sans pitié ; obligés d'assister à des cours de marxisme, ou de produire, avant d'être libérés sur l'intervention de la France, des attestations déclarant qu'on avait été bien traité par les autorités communistes.

Le récit du Père porte en lui-même la preuve de sa véracité : il n'exagère rien (nous croyons même qu'il ne dit pas tout) ; il prend soin de noter certains procédés plus humains qu'il est heureux de mettre au crédit des Coréens qu'il aime. Car le monstre qui apparaît dans ces pages, ce n'est pas le Coréen, ni même le Chinois ; c'est le communiste, qui réduit à l'état de brutes les êtres humains sur lesquels il a mis sa marque. Par là ce livre prend la valeur d'un document historique. Son auteur ne se présente que comme un témoin, qui consent à être victime, mais ne veut pas être juge.

Ce livre véridique, tout imprégné de souffrances physiques et morales, reste tonifiant, parce qu'il montre à quelle hauteur peut parvenir la patience chrétienne et de quelle paix, de quelle joie même, peut jouir une âme qui subit la douleur par amour pour Dieu, vérifiant ainsi cette parole du P. Lebbe, autre grand apôtre de la Chine : « On peut beaucoup souffrir sans être malheureux ».

Pour la troisième fois, le P. Coyos va reprendre le chemin de la Corée... C'est ce que nous apprend la préface de M. Paul Mousset, qui succède, en tête du livre, à une lettre très élogieuse du Préfet de la S. Congrégation Romaine de la Propagande, le Cardinal Fumasoni-Biondi.

Albert BLAISE, agrégé de l'Université. — **Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.** **Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri CHIRAT, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. — Grand in-4 de 866 p., 9.500 fr. — S'adresser : « Le Latin chrétien », 5, rue Twinger, Strasbourg ; dépositaire pour l'étranger, Librairie des Méridiens, 119, boulev. St-Germain, Paris-6e.**

Sans aucune exagération, on peut dire de cet ouvrage qu'il est un monument de science philologique, en même temps que le précieux résultat de longues années de recherches et de labeur. L'auteur, agrégé de grammaire et depuis longtemps au courant de la littérature chrétienne, était bien qualifié pour mener à bout ce travail qui, à lui seul, suffirait à accaparer les efforts de toute une équipe de savants spécialisés. Ce *Dictionnaire* est appelé à rendre grand service aux érudits et aux théologiens qui y trouveront le sens exact de termes et de formules dont la signification classique s'est chargée, sous l'influence de la pensée chrétienne, de nuances, voire de modifications imprévues.

Les auteurs qui font l'objet de ce dictionnaire s'échelonnent sur une vaste période : depuis les débuts de la littérature chrétienne, c'est-à-dire l'époque de Tertullien, de la *Passio Perpetuæ* jusqu'à la fin de la période mérovingienne. M. Blaise fixe donc à la renaissance carolingienne le début du latin médiéval, la période mérovingienne lui paraissant constituer comme un long appendice à l'âge patristique proprement dit.

Dans ce dictionnaire ne figurent pas les termes classiques employés par les auteurs chrétiens sans aucune différence de sens. C'est dire que, dans chaque article, on ne fait pas état des sens purement classiques. Ce que l'on trouvera ici, ce sont les termes nouveaux, les sens nouveaux, les termes archaïques ou poétiques repris par les prosateurs, ou enfin les sens classiques donnant lieu à une remarque historique, grammaticale ou stylistique. Entre parenthèses sont indiqués la tournure ou le mot grec, quelquefois le mot hébreu, qui est à l'origine de tel mot nouveau ou de tel sens nouveau. Quelques citations, brèves mais opportunes, viennent parfois éclairer le sens des mots par un exemple : un article constitué de références nues serait un schéma abstrait, un squelette sans vie : l'auteur a voulu un ouvrage qui soit par lui-même suffisamment parlant et dessine, à lui seul, à défaut d'autres textes, une image directe et même engageante du latin des chrétiens.

Ce latin des auteurs chrétiens ne saurait être qualifié de « bas latin », ou de « latin de la décadence ». C'est, si l'on veut, un « latin tardif ». L'auteur préfère même ne point l'appeler « latin chrétien », tout en conservant l'idée qu'en retient l'école de Nimègue, celle d'un latin transformé par la mentalité chrétienne. L'originalité d'un tel latin doit être cherchée, moins dans le domaine grammatical que dans l'ordre stylistique. Ce qui fait du latin des auteurs chrétiens une langue toute différente du latin classique, c'est la chaleur nouvelle qu'on y sent circuler ; et, de plus, ce fut la nécessité de traduire, dans le langage courant, les réalités spirituelles en s'appuyant sur les réalités concrètes.

Les trente premières pages du *Dictionnaire* contiennent d'une part la liste des auteurs et des ouvrages

cités (avec indication des abréviations indispensables et des sources ou collections auxquels il faut se référer) ; d'autre part l'explication des sigles employés et enfin la liste des principales variantes orthographiques que l'on rencontre dans les manuscrits surtout pour les auteurs de l'époque mérovingienne.

Sans doute, depuis cinquante ans surtout, le domaine du « latin chrétien » a été exploré par de nombreux philologues ; mais nous n'avions pas d'ouvrage d'ensemble. Aux étudiants d'aujourd'hui, à défaut d'une connaissance acquise par une fréquentation assidue des auteurs, il faut un répertoire méthodique qui en tienne lieu, un livre au lieu d'une mémoire. Ce *Dictionnaire* y pourvoit dans une large mesure. M. l'abbé Chirat a bien voulu revoir et corriger certaines inexactitudes et enrichir le travail dans le domaine de la liturgie et de la théologie. Avec une modestie qui l'honore, M. Blaise s'excuse des lacunes et des erreurs que certains spécialistes de tel ou tel auteur pourrait trouver : il s'en excuse sur « l'énormité de la tâche ». Ce mot de la fin marque bien un nouveau titre à notre reconnaissance.

A. M.

S. E. Mgr GUERRY. — **L'Evêque.** — In-8 de 252 p. 500 fr. — Paris, A. Fayard, 1954.

En dehors de ses fonctions d'apparât, l'évêque reste un inconnu pour un grand nombre de fidèles. Sa personne physique a pu retenir l'attention ; mais on ignore tout de sa fonction, de ses soucis, de ses occupations, de l'esprit dans lequel il s'en acquitte. Comme la plupart des diocèses de France correspondent à un ou plusieurs départements, l'homme de la rue voit en lui une sorte de préfet chargé de diriger un corps de fonctionnaires, spécialistes des questions religieuses. Les liens qui rattachent l'évêque au peuple à lui confié sont d'une toute autre nature. C'est ce que montre dans ce livre Mgr l'Archevêque de Cambrai, secrétaire de l'assemblée des Cardinaux et Archevêques de France.

L'évêque est le successeur des Apôtres ; ses pouvoirs sont d'institution divine ; toute son activité doit être consacrée à procurer le salut éternel de toutes les âmes qui vivent dans son diocèse ; il doit par conséquent promouvoir ici-bas leur sanctification par tous les moyens que Jésus a mis à la disposition de son Eglise.

L'évêque est donc avant tout un *père*, participant analogiquement à la paternité divine pour susciter et amener à la perfection des fils et des filles de Dieu. Il est aussi *docteur*, chargé de conserver pur et de communiquer le message évangélique. Il est *pontife*, faisant descendre les grâces divines sur les âmes, et monter vers Dieu les prières et le culte de celles-ci. Il est *pasteur*, avec charge de connaître et de nourrir ses brebis et d'amener au bercail celles qui errent loin de lui. Il est *chef* enfin, ayant pouvoir de commander, de juger, de contraindre par sanction. De toutes ces fonctions, l'évêque s'acquitte en conjuguant son action avec celle de ses collègues nationaux et en demeurant dans la dépendance du successeur de saint Pierre, sachant que par cette charité mutuelle et cette obéissance filiale il assure à la fois l'unité de l'Eglise universelle et « le bien commun » de son Eglise particulière.

Ce plan ne donne que les lignes générales de l'ouvrage. Le principal intérêt vient d'ailleurs : tout d'abord du nombre de détails précis, théologiques, historiques, canoniques, pratiques, qui montrent l'évêque en pleine action pastorale, aux prises avec les difficultés les plus actuelles ; ensuite et surtout l'intérêt vient de l'esprit à la fois réaliste et surnaturel que l'auteur a su donner à tout son exposé. Prêtres et fidèles, indifférents et adversaires auront beaucoup à apprendre et bien des jugements à réformer s'ils lisent attentivement ces pages, où un évêque leur montre ce qu'est *l'évêque* d'aujourd'hui et de toujours.

Abbé MICHONNEAU. — Le Curé. — In-8 (19,5 × 14,5), 190 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1954.

Premier volume de la nouvelle collection « Biblio- thèque Ecclesia », destinée à prolonger l'influence d[e] la revue du même nom et dirigée par Daniel-Rops, c[e] livre veut atteindre le grand public catholique. Écri[t] avec aisance, mais sans pédantisme, il offre d'abor[d] une étude historique rapide sur « la charge du curé des origines à nos jours », due au R. P. Henry, O. P. puis c'est M. l'abbé Michonneau qui fait vivre le cu[ré] aux yeux du lecteur, en montrant d'où il vient, c[e] qu'est le pasteur, quelles sont ses principales fonction[s], comment se déroule sa journée, quelle est son attitud[e] en face du monde moderne, quels grands sentimen[ts] font battre son cœur.

Rien n'est caché des dangers ou petitesses humain[es] qui peuvent guetter le curé. Mais rien non plus n'e[st] omis d'essentiel sur la charge supra-humaine dont [il] est l'instrument ; il est présenté dans la belle lumiè[re] de la Foi : « Pour tous, il est « M. le Curé », comm[e] tous ses prédécesseurs et comme aussi ses successeur[s]. Le langage courant devient la magnifique expressi[on] d'une réalité profonde. Le curé, dans une paroiss[e], c'est l'Eglise qui s'est mandaté un représentent (p 18).

P. DUROSOY, S. J. — **Cheminements de la ch[a]rité, Réflexions sur l'Action Catholique.** — In- (18 × 12), 218 p., 375 fr. — Paris, Ed. Spes, 195[...]

Trois thèmes constituent la substance de ce liv[re] qui est une reprise d'instructions faites au cours [de] journées de récollections. D'abord celui de la *chari[té]* considérée en Dieu, puis entre les hommes, surtout s[ous] la forme de la vie et du travail en équipe. Ensu[ite] celui de l'*Incarnation*, telle qu'elle est dans le myst[ère] du Christ et telle qu'elle doit inciter les chrétiens [à] faire pénétrer l'esprit du Christ dans l'organisat[ion] professionnelle, l'économie, les syndicats. Enfin ce[lui,] assez original, du *choix* que les chrétiens actifs doiv[ent] s'efforcer d'opérer entre les multiples organisations [et] œuvres qui s'offrent à eux.

Sur ce dernier point, qu'il traite sous ce titre [é]quant « Où irons-nous ce soir ? » l'auteur, tout [en] respectant la vocation personnelle de chacun, appo[rte] un certain nombre d'éléments d'ordre objectif, [qui] peuvent favoriser un meilleur choix. Il insiste, à ju[ste] titre, sur la place primordiale des mouvements d'A. [C.] dont l'existence ne tend pas à supprimer les au[tres] organisations, mais à leur donner leur sens com[plet] en invitant les meilleurs de leurs membres à travai[ller] davantage selon les vues de l'Eglise.

Pour le reste, on ne cherchera pas un exposé t[héo]rique complet, ni même toujours une expression thé[olo]gique très rigoureuse (par exemple : « Pour divin[iser] l'humain, il (le Verbe) anéantit le divin dans l'h[om]me », p. 92 et 103 ; « Ce qui est vrai de la perso[nne] du Verbe Incarné, est vrai aussi pour son Eglise, pa[rtie] intégrante de cette personne », p. 127). Mais on t[rou]vera des orientations apostoliques fécondes, présen[tées] clairement et agréablement, avec beaucoup de citat[ions] des Papes et de la Hiérarchie. En annexe : 1° la [no]menclature des œuvres selon l'*Ordo* de Paris ; 2[°] déclaration de l'Episcopat français du 28 avril 1[...]

IMPRIMATUR

Lingonie, die 15 februarii 1955

G.. MICHEL, *vic. g[en.]*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du C[lergé]*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)